

دراسات إسلامية

- ٥ -

عبد الرحمن بدوي

اِسْطُوعُنْدُ الْعَرْبِ

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر

وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

فهرس الكتاب

الصفحة

تصدير عام (٦) — (٦٦)

مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ١ — ١١

من شرح ثامسطيوس لحرف اللام ١٢ — ٢١

شرح حرف اللام لابن سينا ٢٢ — ٣٣

شرح « كتاب أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطو ، لابن سينا ٣٥ — ٧٤

التعليقات على حواشي كتاب « النفس » لأرسطو ، لابن سينا ٧٥ — ١١٦

كتاب « المباحثات » لابن سينا :

رسالة إلى أبي جعفر بن المرزبان الكيا ١١٩ — ١٢٢

نص « كتاب المباحثات » ١٢٢ — ٢٣٩

رسائل خاصة بابن سينا ٢٤٠ — ٢٤٦

نسخة عهد عهد نفسه ، لابن سينا ٢٤٧ — ٢٤٩

١ — القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطالس الفيلسوف ٢٥٣ — ٢٧٧

٢ — كلام الإسكندر الأفروديسي ٢٧٨ — ٢٨٠

٣ — مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس في أن

الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية ٢٨١ — ٢٨٢

٤ — مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على

رأى أرسطو ٢٨٣

٥ — مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة

للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس ٢٨٤ — ٢٨٥

٦ — مقالة الإسكندر في أن المكون إذا < استحال > استحال

من ضده أيضاً على رأى أرسطوطاليس ٢٨٦ — ٢٨٨

دراسة فيلولوجية لنصوص

المنحة

- ٧ — مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأي أرسطو ٢٨٩ — ٢٩٠
- ٨ — مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ٢٩١ — ٢٩٢
- ٩ — مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأي أرسطو ٢٩٣ — ٢٩٤
- ١٠ — مقالة الإسكندر في « الفصول » ؛ وفي حواشيها تعاليق
- لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس ... ٢٩٥ — ٣٠٨
- مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل الثاني
- والثالث إلى الأول ... ٣٠٩ — ٣٢٥
- ملحق : شرح ثامسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشر من الثاني) ٣٢٩ — ٣٣٣
- ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية ... ٣٣٤ — ٣٣٦
- ثبت الكتب الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... ٣٣٧
- ثبت الأعلام الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... ٣٣٨ — ٣٣٩

الرموز والعلامات

- < > : زيادة من عندنا .
- [] : موجود في الأصل ونقترح حذفه .
- [] وبداخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التي نشرنا عنها .
- ن = ص : المخطوط الأصلي أو الوحيد الذي نشر عنه النص .
- † الهوامش أو التعليقات الموجودة في المخطوط .

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمتها صاحبها . ولا جناح عليها أن تتجاوزها ضروب من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، وبعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يتمثلون تلك الحياة وذلك الفكر . وإنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضارى السليم أن نعد في الانتحال أو التزييف مدعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هي التي تفعل فعلها اللازب في هذا الانتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنها من قلب وإبدال .

وتلك مبادئ علينا أن نجيد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلا أرسطو — وإن قلّ في هذا شيئاً عن أفلاطون — صوراً متعددة بقدر الحيوانات التي قضاها في ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين مر بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين مختلف عنه عند الغربيين في المصور الوسطى . بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلون وفقاً لأدوارها : ففي الحضارة العربية نرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرها في العصر العباسي في بغداد وإيران ؛ وفي الحضارة الأوروبية تختلف صورته في العصر الاسكلائي عنها في عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها في النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصف الثاني من القرن الماضي . ولهذا يخلق بالباحثين أن يتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلاً) وجانب المتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول في فاعليته ، والثاني في قابليته ، وكلاهما معاً في الفهم الإنساني العام .

(٦)

وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن تتجاف عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإسناد التاريخي . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هي الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخطأ والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — في الحضارة العربية مثلاً — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة في نفس من فعل ، أن تُنسب هذه المقتطفات من «تساعات» أفلوطين إلى أرسطو : إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم «أثولوجيا أرسطاطاليس» . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — وإن تمت شواهد عليه أو دلائل قد تُؤوّل على أنها شواهد^(١) — فلن يكون هذا بجائلاً لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعينها أن تدركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنسب هي إليها ؛ وعلى أرسطو — في الحالة التي لا يتفق فيها تاريخياً وأمانياً هذه الروح — أن يحنى رأسه ويكيّف نفسه وفقاً لهذه الأمانى .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يفرغ من نشر النصوص التي تُعدّ وثائق لها . وهو عمل لما يكدر يُنجز منه شيء .

وها نحن أولاء نقدم في هذا «الجزء الأول» طائفة من هذه النصوص التي سندرسها بالتفصيل في «الجزء الثاني» ، وهي كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التي وضعها الشراح اليونانيون لخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجحات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد في أهمية البحث في التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تعليق ٣ .

العربي بوصفه مصدراً مزدوجاً: أعنى للفكر العربي والفكر اليوناني معاً. وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل، وإن كانت لم تتحقق بعد إلا في نطاق ضئيل ولا يزال الميدان مفتوحاً كله تقريباً أمام الدارسين^(١). إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط أو أرسطو، مثل كتاب «التفاحة» الذي ذكره إخوان الصفا وابن سبعين في «مراسلاته» مع الإمبراطور فردريك الثاني، وهو حوار يجري بين أرسطو وبين تلاميذه قبيل وفاته، تقليداً لمحاورة «فيدون» لأفلاطون، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً «ما بعد الطبيعة». وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول. وترجم إلى العبرية، وترجمه إبراهيم بن حصدى (في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي)، ونشر مراراً عدة، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (لمبرج سنة ١٨٧٣ Lemberg). ونشره مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية («مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ — ص ٢٥٢)^(٢). ويوجد له مختصر عربي بعنوان «مختصر كتاب التفاحة لسقراط» في المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخزانة التيمورية.

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني ولم يبق إلا ترجمتها العربية، وأهمها: جوامع لمحاورات أفلاطون، ويقوم فلتسر بنشر جوامع محاورة «طيماس» مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور بول كرووس في السلسلة التي سيطلق عليها اسم «أفلاطون في العربية» Plato Arabus على نفقة معهد فاربورج Warburg في لندن. ثم جوامع كتاب «السياسة» لأفلاطون الذي أورد ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفليس Kalbfleisch في مقالة له في «السفر التذكري المقدم إلى تيودور جومبرتس»، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور^(٣). ثم

(١) راجع Abstracta Islamica, in, Revue des Etudes Islamiques, 1934, p. A. 183-90

(٢) راجع في هذا كله: مورتس اشتينشneider «الترجمات العربية عن اليونانية»، لينتج سنة ١٨٩٧،

ص ٨٢ — ص ٨٣ M. Steinschneider: Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig

(٣) Festschrift Theodor Gomperz، وراجع في هذا مقالة بول كرووس: «كتاب الأخلاق

لجالينوس»، «مجلة كلية الآداب» بجامعة فؤاد الأول، المجلد الخامس الجزء الأول، ص ٢ تعليق ٧. القاهرة سنة ١٩٣٩.

«كتاب الأخلاق» الذي نشره بول كراوس^(١).

ففي نشر هذه الكتب التي فقد أصلها اليوناني إسداء خدمة جلي للباحثين في الفكر اليوناني، وبخاصة في عصره الحديث، أي المتأخر، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان. فلنمض إلى بيان النصوص التي نشرناها هنا.

— ١ —

«فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف»

هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (راجع بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة)، وهو يشمل ترجمة ملخصة لبعض التلخيص (راجع الهوامش في الصفحات ٤، ٨، ٩، ١٠، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات في نص أرسطو) للفصول من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو.

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد في هذه المجموعة كلها الذي نشر من قبل) الدكتور أبو الملا عفيفي في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس، الجزء الأول، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية^(٢) لمقالة اللام بأكملها. وقد بينا في هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) في «مجلة كلية الآداب» بجامعة فؤاد الأول، المجلد الخامس الجزء الأول. القاهرة، سنة ١٩٣٩.

(٢) لاعتن اليونانية كما قد يظن القارىء من قول الناشر: «وجدتني مضطراً إلى أن أضع يازاتها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها، نقلتها عن النص الذي نشره باليونانية الأستاذ W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨» (ص ٩٠)، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للقارىء: «هذا، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذي حققه ونشره الأستاذ راس بجامعة أكسفورد»، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية.

وبهذه المناسبة نشير إلى إيهام آخر من هذا النوع ورد في كتاب «تجرب الإسلام» (الطبعة الخامسة ص ٢٩١، تعليق ١) للأستاذ أحمد بك أمين قال فيه: «اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نلينو باللغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأي» — مما قد يؤم القارىء أن المؤلف اطلع على هذا البحث في الإيطالية، والصحيح أنه قرأه في كتابنا «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» (ص ١٧٣ — ص ١٩٨، ط ١ القاهرة ١٩٤٠). ولكنه لم يشأ الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس للناس من خدمات وجهود ولا يسعنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب في هذه البلاد.

النص والفاظ في تحقيق النص . فنكتفي هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة الناشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالمسألة الأولى فإن أغلب الملاحظات التي أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربي القديم كما بينا في هوامشنا . ففياً يتعلق بملاحظات على الفصل السادس ، رددنا على الملاحظة رقم ٢ في الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلي اليوناني نجد أن المترجم العربي القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التي عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ في أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حينما تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة فران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط ٢) التي أقيمت عليها .

أما الملاحظة رقم ٣ فهي في صالح المترجم العربي القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة في النص اليوناني الأصلي οὐθεν ἄρα ὁ θεὸς οὐδεὶν οὐσίας بحروفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث !

والملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة وبين ترجمة الناشر مع دقة الأولى في التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول في ب ، (أي الترجمة العربية القديمة) » وذلك أن الوجود (صحتها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه في النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل « وهو في ا (أي ترجمة الناشر العربي) : « فإن مافيه القوة ليس من الضروري أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ في الترجمة « — هذا ما كتبه الناشر العربي ، وإنا نعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن المعنى واحد تماماً في كلتا الترجمتين !

أما الملاحظة رقم ٥ فتعود إلى سوء الترقيم عند الناشر العربي كما أشرنا إلى هذا في الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معانٍ غريبة ، مع أن النص العربي القديم في غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليوناني الأصلي .

والملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هي أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجمتين ناشئ عن عدم دقة ترجمة الناشر العربي في ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ، فقد ترجمها رص هكذا في نشرته (ج ٢ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص أرسطو ، أ كسفورد سنة ١٩٢٤ *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924* : "nothing that is need be" وهي ترجمة حرفية دقيقة للنص الأصلي اليوناني وتتفق تماماً أيضاً مع النص العربي القديم .

وتكفي هذه الأمثلة شواهد على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلاً عما في إيراد النص العربي القديم في هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ما ورد في الملاحظة ٨ على الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها في النص الذي نشره هو « صناعة النجارة » (راجع ص ١١٠ س من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : « وانكساغورس يفترض ... » وهي في النص الذي نشره « يفرض » . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأكثر من ذلك يوجد » ، وهي في ترجمته هو « ما يوجد » — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق في النقل . فأكثر ملاحظات الناشر إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليوناني الأصلي ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن الترجمة العربية القديمة هي أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوربية نفسها ، لأنها أقرب إلى النص وأدق في التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع مؤلفات أرسطو وهي التي نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة في كثير من المواضع ولا تسير النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً في تحقيق النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لا يعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة تتوسع في النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأحرى بالمترجمين المحدثين أن يدعوا النص كما هو ويفسروه في الهوامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك السُنّة الحميدة التي جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التي بين أيدينا هي أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجمهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم على أساس إذا راعينا النص الأصلي اليوناني : فإيجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما هو واجب — إلى النص اليوناني نفسه الذي حملت الأمانة المترجم على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارئ أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق في بقية ملاحظاته ، فحكمها غالباً حكم ما أوردناه رداً عليها .

والمسألة الثانية التي تعرض لها الناشر السابق هي مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لا يقل إثارة للعجب عنه في المسألة الأولى — فقد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقنطري ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إنما نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلي في ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإنهيات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندی ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهي الحادية عشرة من الحروف — إلى العربي . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ؛ وقد نقلها شمل . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربي (كذا!) ، رأيها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » (الفهرست لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلا تاريخ) .

وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهي غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشيدر (المرجع السابق ، ص ٦٦ § ٣٥) . وأول هذه الصعوبات ما يتصل بقوله : « ونقلها إسحق » ، فهل يقصد من الضمير في « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التي ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد في القنطري لكان علينا أن نقول إن إسحق نقل الألف الصغرى وحدها دون بقية الحروف في هذه العبارة الأولى . واشتينشيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة اسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهي التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت في نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد »^(١) (ص ٣ — ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (في الهامش) . وليس في هذه النشرة من ترجحات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهي من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تفيد في ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم في قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وابن النديم يذكر لنا فعلاً بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجست ملر^(٢) يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثامسطيوس ، مادام قد ذكر من قبل ترجمة إسحق للنص كله . ولكن اشتينشيدر يعترض عليه في هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (لثامسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فلمل الخبر الذي أورده « الفهرست » قد استقى من مصدر آخر^(٣) . وهنا أيضاً ينتهي اشتينشيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلي بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه في مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فرينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعلوم مؤلفيها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسر القاضى (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهي من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فمن ترجمة نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالي سنة ٩٧٠ م = ٣٦٠ هـ) ، وقد حُرّف اسمه ، وقد افترض أنه « بن يامين »

(١) « المكتبة العربية الإسكلائية » ، السلسلة العربية ، ج ٥ ق ٢ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨
Averroès : Tafsir Ma BA'D AT—TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان في القول العربية » لأوجست ملر ، ص ٢١ ، هـ سنة ١٨٧٣ :
August Müller : Die griechischen Philosophen in der arabischen eberlieferung, Halle.

(٣) مورس اشتينشيدر : « التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فُحِرْف بسهولة جداً إلى « بن » أمين^(١). ولكن ليس في هذا ما يحل الصعوبة في شيء. ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفاً على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصغرى. فهل من بينها مقالة اللام؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى: (١) أساط؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير ثامسطيوس »؛ (٣) شملى. أما أساط فلا شك فيه سواء في نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج. أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير ثامسطيوس، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير ثامسطيوس لها فحسب، دون النص، لأن حرف « الباء » في قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً. كذلك فيما يتصل بشملى لا نجد الأمر واضحاً: هل يقصد أنه ترجم النص، أو ترجم تفسير ثامسطيوس وحده؟ واشتيتشيدري يرى الرأي الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧). بيد أنه ليس في نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً.

أما الناشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا: بشر، كما كتب هو في غير تدقيق) متى بن يونس، ولديه سببان لهذا الترجيح: « الأول: عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها، وأن الترجمة العربية للشرح تبتدى حيث تبتدى الترجمة العربية للنص، وقد ذكر ابن النديم والقفطى أن بشرأ (اقرأ: أبا بشر) قد نقل الاثنان إلى العربية. فالترجح عندنا إذن أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التي أشرنا إليها هي لشخص واحد وهو بشر (اقرأ: أبو بشر). السبب الثاني: أن بشر (اقرأ: أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة؛ وهذا بلا شك ظاهر في أكثر أجزاء المقالة. وربما نقلها بشر (اقرأ: أبو بشر) لا عن الأصل اليوناني مباشرة، بل عن نقل سرياني هو نقل حنين بن اسحق الذي ذكره ابن النديم » (ص ٩١).

(١) راجع فيما يتصل به: القفطى: « أخبار الحكماء »، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م؛ ثم كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »، ص ٩٢.

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجح. فدليلة الأول هو أن شرح ثامسطيوس (وهو الذي نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبي بشر، وهو يشبه في أسلوبه أسلوب مقالتنا هذه. لكن من قال إن شرح ثامسطيوس هو من ترجمة أبي بشر؟ لقد كان عليه أن يثبت هذا أولاً. أما وقد افترضه افتراضاً دون تحليل فدليله غير قائم. أما قوله: « إن الترجمة العربية للشرح تبتدى حيث تبتدى الترجمة العربية للنص »، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذي ترجم كليهما. ودليله الثاني وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة »، دليل غريب لا يقوم على أساس. فمتى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة، وهذا هو بعض السبب في فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية، كما هو مشاهد في ترجمته لكتاب « الشعر ». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التي نحن بصدد ترجمتها دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة متى لكتاب « الشعر » لتبين في الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص. ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمسألة الأسلوب هي حجة ضده من غير شك. ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائياً — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبا بشر متى.

أما أن يكون شملى قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا، فإن شملى شخصية مجهولة تماماً في تاريخ الترجمة.

ولهذا لم يبق غير اسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة أساط؛ وليس لنا بعد دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام —؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل اسحق، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير ثامسطيوس هي أيضاً من عمل اسحق. ولبين هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثاني من نصوصنا المنشورة هنا وهو:

— ٢ —

« من شرح ثامسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية)؛

ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآتية الذكر . ويجب أن يُكتمل . بالنص الآخر الذي أوردناه ملحقاً (من ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل الأول وشطر من الثاني . أما هذا النص الثاني فمعلوم مترجمه لأنه منصوص عليه صراحة في المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة إسحق بن حنين ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجد يتفق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين نشرهما صمويل لانداور^(١) ، وقد ورد في نسخة ابن طبون العبرية أن الترجمة العربية من عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة في هذه النسبة ، وإنما الشيء الذي يؤسف له حقاً هو أن هذا النص ناقص في مخطوطتنا (الظاهرية برقم ٤٨٧١ عام) ، ولو كان كاملاً لأغفانا من كثير من المناقشات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأمره عسير . إذ يلاحظ عليه أول ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جعل في وسعنا الاستمانة بهما في تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسايرهما في حروفها ، وإن سايرهما في عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أمامنا إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة . ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة في هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة المأخوذة من حرف الألف الصغرى هي تلخيص أو مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بوبج ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع بعد) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى العاشر من مقالة اللام فيه نقص كثير في مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة في هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن الناقص ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول في تفاصيل (راجع النقص المشار إليه في ص ٨ أي من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ ٣٠١) عسيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص المشار إليه في ص ٩ أي من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

Themistii : In Aristotelis Metaphysicorum Librum A Paraphrasis, Hebraice et (١) Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : علّفها لنفسه ...) هو الذي أجرى هذه التلخيصات في صلب الترجمات التي نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هي أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا نرى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذي أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصلي . كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة في مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالمذوبة والوضوح وفصاحة البيان ، وهي خصائص يمتاز بها أسلوب إسحق بن حنين في الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه في ذلك » (« الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبي بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب رديء في العربية ، تغلب عليه المعجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذي يقرأ هذه الترجمة المشرقة التي بين أيدينا ويستطيع أن يعزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التي لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد ! ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولاً : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كليهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة في نفس المخطوطة هي من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة في نشرة بوبج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهي منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛

ثانياً : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأصلي ، كما فعل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربي . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما في مخطوطتنا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما في « الفهرست » لابن النديم

والتفطى ؛ أما ابن اسينا فينته بأنه « تلخيص » ، وفي إثره جرى ابن رشد في مقدمته لشرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :

١ — الفارابي في رسالة : « الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة » قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب (« ما بعد الطبيعة ») على وجهه كما هو لسائر الكتب (أى كتب أرسطو) ، بل إن وُجد فلعلة اللام للإسكندر — غير تام ؛ ولثامسطيوس — تاماً .

« وأما المقالات الآخر فإما لم تشرح ، وإما لم تَبَقَ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِرَ في كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ^(١) . ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً في زمان الفارابي تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فأشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أولترجمة أبى بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفى اسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثاني عصره (توفى أبو بشر متى سنة ٣١٨ هـ — سنة ٩٤٠ م ، والفارابي توفى سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) . ونلفت نظر القارىء إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسى كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم في كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ — جابر بن حيان أو أصحاب الكتب المنسوبة إليه ، فقد جاء في كتاب « البحث » المنسوب إلى جابر ذكره في موضعين : (١) « وأما < ثا > مسطيوس فإنه يوضح الفلاسفة في رسالته التي شرح فيها اللام (في المخطوطة : الام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول ما لا تجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) في الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما نقول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة إليه في هذا الموضع . » (ورقة ١٤٨) ؛ (ب) « فأقول إن الحرك الأول لما كان شاملاً لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس في تفسيره لمقالة اللام

(ص : إلام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبعوث وراء العالم ، وإنه الخير كله والحسن كله ، وأمثال ذلك . فليت شعري أى هذه الآراء تُختار ! » (ورقة ١٥٥) ^(١) . ولعل ما يشير إليه في (١) هو ما ورد بعد ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه في (ب) فهو ما سيرد بعد ص ١٨ . لكن الإشارة في كلتا الحالتين لا نجدتها بحروفها وألفاظها في هذه المواضع ، وإنما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفي ، خصوصاً وهو بمعرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس في « الشفاء » وفي « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهي التي ترد بعد في شرحه « على كتاب حرف اللام » (ص ٢٦) حين قال : « ومما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى (ص ٢٧) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالاتنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جملة عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء يُكَمَلُه ، فليس بذلك الشرف ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعد ص ٢٠ في شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس في شرحه هذا كما سيرد بعد ص ٣١ التي يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفي هذا يقول الشهرستاني : « ونحن اخترنا في نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذي عليه اعتمد مُتَقَدِّمُ المتأخرين ورئيسهم أبو علي بن سينا » (الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ص ٣٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م) .

(١) راجع باول كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٣٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ .
Paul Kraus : Jābir ibn Hayyān, Le Caire, 1942

(١) « مجموع رسائل الفارابي » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستاني الذي ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس في عرضه لمذهب أرسطو كما قال في النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام في عدة مواضع هي : (١) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس في غالب الظن) في كتاب «أنولوجيا» من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا المتحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فينسلل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شيء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج منه القوة إلى الفعل . فالفعل إذا أقدم على ما بالقوة . وكل جاز وجوده في طبيعته معنى ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك . فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ؛ وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل ، وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان . وذلك إذا أخذته بشرط علته فله الوجوب ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب) « المسألة الثانية : في أن واجب الوجود واحد (في المطبوع : واحداً) : أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست هي كثرة العنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر تمام قائم بالفعل ، لا يخالط القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والمعدد ، أى الاسم والذات . قال : فحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس . » (١) تشير إلى ص ١٢ بعد ؛ و(ب) تشير إلى ص ١٩ س ١٠ وما يليه .

وهذان الموضعان (خصوصاً الثاني) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس . أما الموضع الأخرى وهي ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ س ٣ هامش ؛ فهي مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته الاستهلاكية لكل مقاله عن أرسطو . فلترجع في مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا . ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخص إجمالي .

ثم نرى الشهرستاني يشير في موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

في الفقرة التي عقدها لثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس في مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلهمت من سبب هو أكرم منها وأبهى (في المطبوع : أوهى) . ألا (في المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أى ثامسطيوس في الشرح المذكور ، أولعل الإشارة إلى أقوال لثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلية على الكون والفساد بكليتها وجزئياتها — يعنى الفلك والنيرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد ، لا كليتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الاستقصات » (الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود في نشرتنا هذه ، ولهذا نحيل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الإشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لا نداور المذكورة آنفاً .

٥ — ابن رشد : اقتبس منه مراراً في شرحه على نفس المقالة في كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه نقده في كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغاً . ونكتفي بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد . وتلك هي الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام في الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول في تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقي ، بل هي بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليهما لم تكن من أجل ما يعرف بالمنقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح في العالم العربي بطريقة إجمالية ، حتى ننتفع بها في « الجزء الثاني » من كتابنا هذا ، وهو الخاص بدراسة صورة أرسطو في الفكر العربي .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليوناني مفقود ، فإنه لا تزال تمت اقتباسات يونانية منه توجد في الحواشي على أرسطو ص ٧٩٨ — ص ٨١٣ من نشرة برندس Brandis ، فلا حاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو^(١) تمتاز

(١) راجع يانها في «دائرة معارف علوم الأوائل» ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم =

بالوضوح والبساطة ، وهي بالأحرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحاتاً بالمعنى الحقيقي ، ومن هنا كانت ضالة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها في وقت واحد معاً . واعتماده فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التي يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الروماني والإسكندر الأفروديسي وفورفور يوس الصوري .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فهي التي دفعت بسالوس Psellos العالم اليوناني (المتوفى سنة ١١١٠ ؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يوحنا أويحي النحوي انتفع بها كثيراً . وإبراهيم بن عيسى الإسكندر الأفروديسي أحال المشاؤون العرب التفرقة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المنفعل إلى نظام معتقد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم في الفكر اليهودي . فترى شارحين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبس من شرح ثامسطيوس هذا على مقالة اللام ، وهما : شمتوب^(١) بن بليقرة ، ويوسف كاسي^(٢) . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم في الفكر الاسكلافي في الغرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية .

— ٣ —

« شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا »

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م ؛ وله مخطوط آخر في دار الكتب بالخزانة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية) . ولكن هذا المخطوط الثاني أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة في مراجعته مع المخطوطة ٦ م^(٣) ، ومن هنا اكتفينا في الجهاز القدي

= ثامسطيوس ، عمود ١٦٥٣ إلى ١٦٥٥ ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٤
Pauly-Wissowa : Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart
Schemtob b. Palqera : More ha-more, Pressburg 1837, p. 85 (١)

phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosis Maimonidis tractatum (٢)

Dalalat al Haiirin... ed. Salomo Werblumer, Frankfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب ، وهي مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة ٦ م ، ولا قيمة لها إذن ، فضلاً عما وقع فيه النسخ الحديث من أخطاء عديدة . كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير « أثولوجيا » لابن سينا ، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ ، حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير « كتاب النفس » . ولهذا رفضنا أن نعدّها مخطوطات أصلية أو أن نحسب لها أي حساب .

بذكر الاختلاف في صفحة واحدة ، بدلاً من تسويد الهوامش بما لا غناء فيه . فهذا هو المنهج الأسلم في النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثاني . فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخمسة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائي ، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذي اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب شأنه في هذا شأنه في بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة .

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألة « الإنصاف » . ففي المخطوطة ورد بصراحة : « ومن كتاب الإنصاف : شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله » (ص ١٣٨ ب من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن في كتاب « الإنصاف » هذا .

قال البيهقي في « تنمة صوان الحكمة » في حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبي سهل الحمدوني صاحب الرّى من قبل السلطان محمود وبين علاء الدولة الذي كان ابن سينا في خدمته ، فنهب « العميد أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة الشيخ وفيها كتبه ، ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء .

« ثم ادعى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني في شهور سنة خمس وأربعين وخمسمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم » (نشرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ - ص ٦٨) . ثم يروي ابن الأثير في حوادث سنة ٤٢٥ أن أبا سهل الحمدوني لما استولى على أصفهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو علي ابن سينا في خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجعلت في خزائن كتبها إلى أن أحرقها عساكر الحسين ابن الحسين النوري . ويقول القفطي (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م) وهو يروي ما رواه أبو عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا : « وفي اليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رَحْلَ الشيخ وكان الكتاب (كتاب « الإنصاف »)

في جلته ، وما وقَّفَ له على أثره . وابن أبي أصيبعة يقول : « كتاب « الإنصاف » :
عشرون مجلدة ، شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين —
ضاع في نهب السلطان مسعود » (٢٠ ص ١٨ س ٢٥ — س ٢٧) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب « الإنصاف » هذا .
وهي روايات متناقضة : فالنقطة وابن أبي أصيبعة يؤكدان أن الكتاب فقد نهائياً في نهب
السلطان مسعود ؛ والبيهقي يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء ،
ثم يروي دعوى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة
بأصفهان وحملها إلى مرو سنة ٥٤٥ هـ ، أي بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب
الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

بيد أننا نعتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ماورد في الرسائل التي
نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكون المدخل
إلى كتاب « المباحث » هنا ، يقول ابن سينا : « إني كنت صنفْتُ كتاباً سميتهُ « كتاب
الإنصاف » وقسمتُ العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجعلتُ المشرقيين يعارضون
المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدُّ ، تقدمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على
قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحتُ شَرَحَ المواضع المشككة في الفصوص (أي
في نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر « أتولوجيا » ، على ما في « أتولوجيا » من
المطعن . وتكلمتُ على سهو المفسرين ، وعملتُ ذلك في مدة يسيرة ما لو خُرِّر لكان
عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض المزامم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر
فيه وفي تلك الخصومات نزهة (أي بين المشرقيين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، وبين
المغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي) . وأنا بعد
فراغى من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا . لكن ذاك (أي
« الإنصاف » فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم .
والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مُهلته ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس
ويحيى النحوي وأمثالهم » (راجع بعدُ ص ١٢١ — ص ١٢٢) .

ومن هذا النص يتبين أولاً : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأى
المشرقيين وبرأى المغربيين في أمهات المسائل ويعارض الواحد بالآخر ، ثم يتقدم بالإنصاف
بينهما . ومن أجل هذا قام بشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخيل إلينا — كلها إلى أن
بلغ « أتولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يحجر الكتاب ، إنما
وضع مُسَوِّداته ، وهذه ذهبت في « بعض المزامم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود
ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ هـ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على
الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى فتتفق عليها بين الروايات التي تحدثت عن موضوع الكتاب ،
إذ قال ابن أبي أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح في هذا الكتاب « جميع كتب
أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » (٢٠ ص ١٨ س ٢٥ — س ٢٧)
ويلوح أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التي أشرنا إليها .

كذلك تتفق الروايات في المسألة الثانية وهي أن الكتاب كان لم يحجر منه إلا مسوداته ،
وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البيهقي : « ولم يؤخذ من
كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء » (ص ٦٧ من الطبعة المذكورة) ، وظاهر النص معناه
أن ما نُهب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إرادته بعد هذا للدعوى عزيز الدين
الفقاعي أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) في سنة ٥٤٥ هـ في أصفهان .

وتلك هي المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهي : هل أعاد ابن سينا كتابته إن كان قد ضاع
كله ؟ نرى في رسالة أخرى نشرناها بعدُ (ص ٢٤٥) أن ابن سينا يقول في رسالة إلى صديق
تحزن على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل الشرقية » : « وأما تحزُّنه
على « ضياع التنبيهات والإشارات » فعندي أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة .
وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزاءها لا يطلع عليها
أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُزَازات : فهذه هي التي ضاعت .
إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل .
بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل . ثم من هذا

المُعيد وَمَنْ هذا المتفرغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشأ القدر في مغالب الغير، فما أدري كيف أتملص، وأتخلص، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته في الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم. وفي هذا النص كذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يُعِد الكتاب كله، أعني «الإنصاف»، لأنه لم يُعِدْ له «مُهَلَّة» لإعادته، وقد اضطربت أحواله بحيث لم يكن في وسعه الانعكاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم. لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاعى يجب أن تؤول على نحو آخر.

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخة كاملة من «الإنصاف»، بل أجزاء منه هي التي بقيت بعد النهب، وهي التي قال عنها البيهقي: «ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء». ويتأيد هذا بقوله في الرسالة السابقة: «وأما «المسائل الشرقية» فقد كتبت أعيانها بل كثيراً منها في أجزاءها لا يطلع عليها أحد»، وأثبت أشياء منها من «الحكمة العرشية» في جُزَازات، فهذه هي التي ضاعت،...». فقوله المسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب «الإنصاف»، بدليل قوله بعد: «بلى! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً» مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم، وهذا يدل بوضوح على أنه لما أشار إلى «المسائل الشرقية» قصد كتاب «الإنصاف» وقد تحزن على ضياعه ذلك الصديق الذي يوجه إليه هذه الرسالة. ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب «الإنصاف» لم يضع منه إلا الجزء الذي حرره وهو القسم منه الخاص بالحكمة العرشية. أما الباقي فلم يضع. وهذا الباقي هو الأجزاء الباقية التي أشار إليها البيهقي. وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله في الرسالة إلى الكيا: «وأنا بعد فراغى من شيء اشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك (أى الذى كان على إعادته) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم» (ص ١٢١ - ص ١٢٢). ومعنى هذا أن الشيء الذى ضاع وهو الخاص بالحكمة العرشية هو ذلك القسم الذى كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين ونقدها. أما القسم الآخر، وهو الذى بقى بعد هذا النهب، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين؛ ففضل أن يشتغل «عُثْل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم» (ص ١٢٢) على أن يشتغل بهؤلاء البغداديين

المشائين، وهم المشرقيون. وقد ترك هذا القسم دون أن يحمره تحريراً نهائياً، وهو بعينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هي التى نشرناها هنا: «من شرح مقالة اللام» ثم «شرح كتاب النفس» ثم شرح كتاب «أنولوجيا».

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب «الإنصاف» لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحمر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة العرشية، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع في نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط ما يدفعه إلى إعادة هذا المفقود، ولا إلى التحرير النهائى لما بقى من الكتاب، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل لعله هو بعينه الباقي بين أيدينا. وأنه قد بقى إذن من كتاب «الإنصاف» أجزاء لعمل بعضها في صورة محررة والآخر في هيئة مَسَوَدات، ونرجح أن يكون قد فعل هذا: أى حرر جزءاً ولم يحمر الباقي.

ويتأيد هذا الرأى بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردي المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) في كتاب «المشارع والمطارحات» فقال: «ولا يكفهم ما قد يعتذرون به، وهو ما ذكره صاحب «الشفاء» > أبو على بن سينا < في بقايا مَسَوَدَةٍ له تُسمَّى بـ «الإنصاف والانتصاف» أن وجود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدم الإمكان عليها^(١). ففي هذا النص الثمين ما يقطع برأينا هذا وهو أن كتاب «الإنصاف» ظل مَسَوَدَة أودساتير، وأنه بقيت منه بقية. وإنا لنأمل أن يؤدي نشر نصوص أخرى إلى زيادة تأكيد هذا الرأى، إن كان لا يزال بعد في حاجة إلى فضل تأييد.

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب «الإنصاف» من حيث تاريخ وجوده. والمسألة الثانية هي ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى عثرنا عليها في مخطوطتنا هذه هي من «الإنصاف». وهي مسألة يسيرة الحل، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية:

أولاً: أنه ورد صراحة في المخطوطة ٦ م فيما يتصل بالنصين الأول والثاني وهما شرح

(١) «مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي»، عني بتصحيحه هـ. كوربين H. Corbin، المجلد الأول، ص ٣٦٠، استانبول، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ٦٦ من النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية).

« مقالة اللام » وشرح « أنولوجيا » أنهما من « الإنصاف » (ص ١٣٨ ب ، و ص ١٤٦ م) من المخطوطة ٦ م) .

ثانياً : فيما يختص بالنص الثالث وهو « التعليقات على حواشي كتاب النفس » لا نجد ذكراً لكونه من « الإنصاف » في مخطوطتنا هذه . ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب « الإنصاف » ، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من « الإنصاف » . وأولها يتصل بموضوعه : ففي هذا النص عرض لآراء المشرقين وملاحظاتهم على كتاب « في النفس » لأرسطاطاليس ، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشروح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب . ونحن نعلم مما أورده ابن سينا في رسالته إلى الكيا أنه في الإنصاف قسم العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلت (أى أنا : ابن سينا) المشرقين يعارضون الغربيين ، حتى إذا حقّ اللدّ تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضح شراح المواضع المشككة في النصوص إلى آخر « أنولوجيا » — على ما في « أنولوجيا » من المطعن ؛ وتكلمت على سهو الفسرين (راجع بعد ، ص ١٢١) . وهذا بعينه هو ما نجده في هذا الشرح لكتاب « في النفس » : فإنه فيه يضع آراء المشرقين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضعنا خطأ تحت كلمة : « المشرقين » أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء الغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون : مثل الإسكندروثامسطيوس ويحيى النحوى الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم . كذلك يخبرنا ابن أبي أصيبعة عن موضوع كتاب « الإنصاف » فيقول : « شراح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقين والغربيين » (« عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦ ، طبع ١٠ . مكر) . والسبب الثاني هو ما أورده ابن أبي أصيبعة أيضاً في كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال : « شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ، ويقال إنه من « الإنصاف » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٠ س ٦ — ٧) . ولعل السر في استخدامه العبارة : « ويقال إنه » — وهي التي تنطوي على شيء من التشكيك — هو أنه لما لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول في صيغة التوكيد ، خصوصاً وقد قال من قبل : « ضاع (أى « الإنصاف ») في نهب السلطان مسعود » (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧) ، « وصنف

الشيخ كتاب « الإنصاف » ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رخل الشيخ ، وكان الكتاب في جلته وما وقف له على أثر » (ج ٢ ص ٨ س ٢١ — س ٢٢) وهي عبارة نقلها ابن أبي أصيبعة عن القفطى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو « التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس » هو أيضاً من كتاب « الإنصاف » .

ثالثاً : أن موضوع النصين الأول والثاني — شأنهما شأن النص الثالث — هو بعينه كما ورد في بيان موضوع كتاب « الإنصاف » وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا ريب في أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب « الإنصاف » .

أما مسألة : هل هو كل « بقايا » كتاب « الإنصاف » بعد ضياع ما ضاع منه ؟ — فهذه مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التي لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشيء عما بقي ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحاً في هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب « الإنصاف » ، فقد بقي علينا أن ننظر في مسألة أخرى هي تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم « الإنصاف » لم تشذ منها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو في أن بعضها يذكره بهذا الاسم : « الإنصاف والانتصاف » ، ذكر هذا السهروردي في الموضع المشار إليه آنفاً (ص ٢٧) فقال : « بقايا مسودة له تسمى بـ « الإنصاف والانتصاف » . . . » (« مجموعة في الحكمة الإلهية » نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا ورد في جميع المخطوطات لكتاب « المشارع والمطارحات » ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : « الإنصاف والانتصاف » (بدون نقط الحرفين : « الانتصاف ») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد حاجي خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : « الإنصاف والانتصاف للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ » — ومن هنا نتردد في معرفة أى القرائتين أصح : « الانتصاف » ، أو « الانتصاف » ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد في « المشارع والمطارحات » من أنه

« الانتصاف » ، لا « الانتصاف » كما يرد في نشرة فليجل لحاجي خليفة (« كشف الظنون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الانتصاف » في هذا المعرض ، لأنه إنما يبحث في « الإنصاف » بين الغربيين والمشرقيين ، و « الانتصاف » للغربيين من المشرقيين (أو العكس ؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الانتصاف » ، والخطأ إذاً هو في قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية ، وإنما هي في هذا الاسم : هل هو « الإنصاف » فقط ، أو « الإنصاف والانتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثاني ، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثاني : « الانتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً في الأصل . أما كون رسائل ابن سينا وبقية المصادر (البيهقي ، القفطي ، ابن أبي أصيبعة) قد أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار^(١)

وإذن فالاسم الحقيقي الكامل هو : « الإنصاف والانتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو من : « أنصف الخصمين » أى : سوى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يسوى هنا بين الغربيين والمشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الانتصاف » فهو لفريق الغربيين الذي جار عليه فريق المشرقيين (أو العكس ؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى فو في قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين المشرقيين والغربيين !^(٢) وما من شك بعد في وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى فو^(٣) .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عند الكتّاب التاليين فاهما ما أورده السهروردي المقتول في « المشارع والمطارحات » في الموضع الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ،

(١) أما ما ورد بعد (ص ٢٤٥ س ٦) باسم « المسائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصنى وليس الاسم القانونى (أعنى الموضوع فعلاً) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال « الإنصاف » (س ٩) . ولهذا فلنناظر أن هاهنا مشكلة .

(٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشراقية ؟ » ، الذى ترجمناه في كتابنا : « التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تعليق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .

(٣) راجع رأى كارا دى فو هذا في كتابه « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra

. de Vaux: Avicenne, Paris 1900

ثم بما أورده محمد الديلمى في كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بمبائى سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسى . وقد رأى پاول كراوس^(١) أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « فى النفس » للإسكندر . بيد أننا إذا ترجعنا إلى النص الذى نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مأخذ فى الموضعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعد ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعنى أن تكون إشارة محمد الديلمى هي إلى شرح ابن سينا لكتاب « فى النفس » فى « الإنصاف » . ولا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذى ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أورده من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلننظر فى الأجزاء الباقية منه وهي التى نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامسطيوس ، لأنه ليس عرضاً متصللاً موسماً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرد إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو فى هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر فى العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر أثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقيين ومغربيين ؛ وهو ما قصده بقوله فى رسالته إلى الكيا : « وتكلمت على سهو المفسرين » (راجع بعد ص ١٢١ س ٢٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أى إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب « أثولوجيا » وهو النص الثانى من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٢٦ م

(١) پاول كراوس : « أفلوطين عند العرب » (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصرى المجلد رقم ٢٣ Bulletin de l'Institut d'Egypte جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) ص ٢٧٢ تعليق ٤ : Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes" .

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوي على : (١) « تعليقات الرئيس ابن سينا على «أولوجيا» ؛ (٢) «أولوجيا أرسطو» ؛ (٣) شرح الدواني على « هياكل النور » (للسروردي المقتول) . وهي بخط نستعليق ردي ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدي الذي وضعناه في الهامش الثاني (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص في عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة في آخرها ، إذ تقف عند نهاية المر السابع ، وينقصها المير الخامس (راجع بعد ص ٥٩ تعليق ٨) ، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال ، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة ، لأن البعض منها ليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة ، بل عن اختلاف في العبارة .

وقد أشار كراوس في البحث المشار إليه آنفاً ، « أفلوطين عند العرب » (ص ٢٧٥ تعليق ، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص في أكسفورد (مكتبة بودلي ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ . ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نيه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردي » ، والبدء والختام فيه كلاهما كما في المخطوط ٦ م . بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته ، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فسنشير إليه وإلى قراءاته في الجزء الثاني من كتابنا هذا .

وكما قال كراوس (في الموضع عينه) « ليس هذا النص شرحاً متصلاً لأولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشي والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذي نشره ديتريشي . وكما تقول تعليقه في المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، في نهاية التفسير : « آخر الموجود من هذا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير «أولوجيا» لابن سينا .

ولقد وضعنا في الهامش الأول الفقرات الأصلية التي شرحها ابن سينا ، مأخوذة عن نشرة ديتريشي « لأولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عتاء شديداً في استخراج فقرات النص التي يشير إليها شرح ابن سينا ، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه ، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قصد شرحه . على أنه

في مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضعه بين أهلة حتى يتميز من الشرح) وربما يفيد هذا في القراءات الخاصة بنص «أولوجيا» الأصلي نفسه ، على أن الاعتماد عليها في تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيلة ، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً .

وشرح ابن سينا يتناول فقرات من المير الأول ثم المير الثاني . ولا نجد شيئاً عن المير الثالث . أما المير الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات ، ولعل ما هنا اضطراباً في النص المنشور هنا نفسه ، ولكنه ما يلبث أن يستقيم في الفقرتين ٢٥ و ٢٦ في نهاية هذا المير . ويأتي المير الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص . ثم نصل إلى المير السابع فنعود إلى ما اعتدنا في الميرين الأول والثاني من إيراد فقرات وشرحها على نحو يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التي يشرحها . كذلك الحال بالنسبة إلى المير الثامن وإن كان على نحو أشد عسراً منه بالنسبة إلى السابع . وبه ينتهي ما في مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على «أولوجيا» .

ومما يجدر ذكره أمران : الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح ، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشير إليها ابن سينا .

والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بعد ص ١٢١ ، تعليق) من أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أولوجيا» إلى أرسطوطاليس ، اعتماداً على العبارة الفامضة (« على ما في «أولوجيا» من المطن ») الواردة في رسالة ابن سينا إلى السكيا أبي جعفر . ولهذا لا يزال هذا فرضاً في حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد .

— ٥ —

«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس»

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م وحدها . ولا نعرف له مخطوطاً آخر . إنما يوجد كتاب

أن نعتز على تلك الترجمة وننشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «لأولوجيا»^(١)

— ٦ —

كتاب «المباحثات» لابن سينا

وهنا نصل إلى النص الأكبر في هذه المجموعة ، وهو كتاب «المباحثات» عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة ٦ م^(٢) . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هي :

١ — كتب أبو عبد الله الزنجاني مقالة في مجلة « لغة العرب » (ج ٢ من السنة السادسة ، شباط سنة ١٩٢٨) بعنوان « خزائن زنجان » (ص ٩٢ — ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات — ومنها قسم خاص بالفلسفة والمنطق — الموجودة في خزانة الشيخ ميرزا فضل الله من علماء زنجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوي على : (١) رسالة لابن سينا في خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهرٌ وعَرَضٌ معاً ؛ (٢) رسالة له في إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له في الميعاد ؛ (٤) رسالة له في الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى — هي التي تهمننا هنا — فيها : (١) كتاب « إحصاء العلوم ومراتبها » للفارابي ، وهي منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة « في قوانين صناعة الشعر » للفارابي ؛ (٣) مقالة « في الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم » للفارابي — والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) « مختصر أناطوبيقي الثانية » للفارابي ؛ (٥) « دانش نامه علاني » للمولى محمد أمين المحدث الاسترآبادي ؛ (٦) « المباحثات » للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تلميذه بهمنيار وأبي منصور بن زيله وغيرهما ؛ (٧) « التعليقات » في الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجاني تاريخها) ؛ (٨) « زبدة الحقائق » لعين القضاة الهمداني .

مخطوط هو « شرح كتاب النفس » لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ في المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد ، باستانبول^(١) ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصلاً حتى نتبين صلته بنصنا هذا ، مهما تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعني عناية خاصة بإيراد آراء المشرقين ، وهم المشاؤون والبغداديون ، خصوصاً من معاصري ابن سينا ، وإن كان لا يذكرنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لبّ كتاب « الإنصاف » ووظيفته يمكن أن يستخرجاً من هذا النص على وجه التخصيص .

وبلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب « في النفس » Περὶ ψυχῆς لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشرقين في بعض الآراء الواردة به ، ويشرح قراءاً مختلفة من النص ، فمثلاً الفقرة أ (ص ٧٥ س ٥ — س ٧) تشير إلى نص أرسطو ١١٤٠٢ — ٤ ؛ والفقرة ب (ص ٧٥ س ٨ — س ١٣) إلى ١١٤٠٢ — ٦ (من نشرة بكر Bekker) ؛ والفقرة ج (ص ٧٥ س ١٤ — س ١٥) إلى ٢١١٤٠٢ — ٢٢ ؛ والفقرة د (ص ٧٥ س ١٦ — س ٢١) هي تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ١٥١١٢٤ — ٢٥ ؛ والفقرة هـ (ص ٧٥ س ٢٢ — ص ٧٦ س ٣) إلى ٣١٤١٣ — ١٠ ؛ والفقرة و (ص ٧٦ س ٤ — س ٧) تشير إلى ٤١٣ — ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان في غرضنا أن تأتي بهذه الإشارات كلها وتتابعها ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل في ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن تمت ترجمة عربية قديمة لكتاب « في النفس » لأرسطو توجد في استانبول ، فأثرنا الانتظار حتى نظفر بها وننشرها ونشير فيها إلى الفقرات التي شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق — وعنه وحده — نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثاني من هذا الكتاب نكمل هذه المهمة ، مع علمنا بأن علمنا ها هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع أرجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧
O. Ergin : *İbn Sina Bibliyografyası*, İstanbul . وقد أخطأ بروكلن (الملحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ١) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع : كراوس ، الموضع نفسه ص ٢٧٣ س ٦ — س ٧ من التعليقات) .

(١) ولهذا رفقنا أسطر هذا النص حتى تتيسر الإحالات من بعد .
(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، ولذا لم ندخلها في اعتبارنا .

وعلى هذا فإنه يوجد في خزانة الشيخ ميرزا فضل من علماء زنجان نسخة لكتاب «المباحثات» ؛ ولسنا ندري هل لا تزال فيها ، أو نقلت الى المكتبات العامة في إيران (مثل مكتبة البرلمان التي تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة) ؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها .

٢ — مخطوطة في مكتبة بودلى (فهرست مكتبة بودلى ، ج ١ ص ٤٥٦) أشار إليها بروكلمان في «تاريخ الأدب العربى» GAL (ج ١ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم نطلع عليها .

٣ — وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى في ليدن برقم ١٤٨٥ .^(١) ولم نستطع أيضاً الظفر بها في الظروف الحالية .

٤ — والرسالة التي صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهى موجهة إلى أبى جعفر محمد بن الحسين بن المرزبان الكيا ، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً في المجموعة المخطوطة في المتحف البريطانى ، قسم المخطوطات الشرقية برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١١٢ — ١١٣ (Br. Mus Or. 8069 (5) b. 12a—31a) . ولم نستطع الإطلاع عليه أيضاً .

أما عن الكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار في كتب التراجم هو :

١ — البيهقى (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ — سنة ١١٦٩ م) في الفصل الخاص بهمنيار : « والمباحثات التي لأبى على (= ابن سينا) أكثرها مسائل بهمنيار ، تبحث عن غوامض المشكلات » (« تاريخ حكماء الإسلام » = تنمة صوان الحكمة » ، ص ٩٨ ، نشرة كردعلى ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو « المقتضيات » (ص ٦٠ س ٢) في « فهرست جميع مصنفاته » الذي أورده البيهقى (ص ٥٩ — ص ٦٠) ؛ ولكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بما أورده القفطى وابن أبى أصيبعة (اللذان نقلاه عنه في أغلب الظن) أن هاهنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهم إلا إذا كنا بإزاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقى ولم يذكره القفطى ولا ابن أبى أصيبعة ، وهذا احتمال ضعيف جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقى ذكر الكتاب في الموضع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ — س ٢) .

٢ — القفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) في حديثه عن « فهرست جميع

(١) راجع مقاله السابق الذكر : « أقلوطين عند العرب » ص ٢٧٢ تعليق ٣ . وراجع كذلك أرجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٥٨ .

كتبه » ، وواضح أنه نقله عن البيهقى : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢٧٢ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — سنة ١٩٠٨ م) ؛

٣ — وابن أبى أصيبعة ينقل الرواية السابقة المأخوذة عن البيهقى فيقول : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« عيون الأنباء » ، ج ٢ ص ٥ س ٤) . ثم يقول في موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أبى الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وجوابه له » (ج ٢ ص ١٩ س ١٩ — س ٢٠) ؛

٤ — لم يذكر حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ — ١٦٥٧ م) كتاب « المباحثات » في كتابه « كشف الظنون » . على أن هذا لا يدل على شئ خاص ، لأنه كثيراً ما يغفل ذكر الكتب المشهورة نفسها .

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب « المباحثات » هو فى الاصل أسئلة وضعها بهمنيار بن المرزبان^(١) فى الأغلب ، والقليل وضعه أبو منصور بن زيلة^(٢) ، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، توفى حوالى سنة ٤٣٠ هـ = سنة ١٠٣٨ م ؛ ونشأ فى أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الكتب

(١) رسالة فى مراتب الموجودات ، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢/١٤٨٣ هـ

(ب) رسالة فى موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٤ هـ ؛ وقد طبع فى مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ هـ ؛ وكان يوبر S. Poper قد نشرها فى ليتسك سنة ١٨٥١ هـ ؛

(ج) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا ، مخطوط فى ليدن برقم ١٤٨٥ هـ ، وفى بودلى (٤٠٦ : ١) ، وفى الأمبروزيانا (١٣٢٠) ؛

(د) التحصيل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير : « دانش نامه علائى » فى ثلاث مقالات : (١) النطق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (ج) الموجودات ؛ ويوجد فى مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢/٤ هـ ، والمتحف البريطانى ٩٧٨ ج ٨ ، والفانتيكان Vat. ٧٥٠ ج ١٤١٠ هـ ، ويبروت برقم ٣٨٠ هـ ، وطهران ج ١ : ٢٨ ، ج ٢ : ١١١ ، وآصف ج ٣ : ٤٨٨ ، ٣/٢٧٢ هـ ، ورامبور ، ١ : ٣٧٩ هـ ، وبنكيبور ٣١ : ٢٢٢٠ هـ — طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؛

(هـ) فصل من كتاب « فى إثبات العقول الفعالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السابوية » ، مخطوط فى كوبرلى ١٦٠٤ : ٧٢ ب/٨٣ هـ ؛

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربى » GAL ج ١ ص ٤٥٨ .

(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زيله (أو : زبلا) الأصفهاني فقد توفى سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقى : « وكان قصير العمر ، مات فى سنة ٤٤٠ بعد موت أبى على = ابن سينا باثنتى عشر سنة » ص ١٠٠ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقى ، ص ٩٩) « وشرح رسالة حى بن يقطان » (البيهقى ، ص ٩٩) وله كتاب فى النفس ورسائل أخرى (البيهقى ، ص ٩٩) ؛ وكان عالماً بالرياضيات ، ماهراً فى صناعة الموسيقى .

قليل جداً وضعه غيرهما ؛ وأجاب عنها ابن سينا ، فتكوّن من الأسئلة والإجابات هذا الكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت في كتاب ، ومن الذي جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شيء منه . كما أننا إذا نظرنا في مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقة بالرسالة إلى أبي جعفر السكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل في مواضع مختلفة ، أحياناً بحروفها بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو في مواضع قليلة كما نعطى القارى صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، واكتفينا بحذفنا المكرر وأشرنا إلى الحذف في الهامش في أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التي توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن المسودات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه المسودات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفر على هذا العمل ، على النحو الذي فصلناه من قبل : ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر في المخطوطة كلها من دخول أشياء غريبة في صلب الكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هذا إنما يدل على حالة الاختلاط اللازمة لطبيعة المسودات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن المسودات الأصلية ، وقد أوردناها على غرّها وعلاّتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب الظاهر الاختلاط في أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هذا في مواضعه في هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقي بحق (ص ٩٨ م ٢) تتناول هذه « المباحثات » « غوامض المُشكِلات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر في الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا في تطوره .

ومن الذين^(١) أشاروا إلى هذا الكتاب واقتبسوا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) كذلك أشارت إليه : « رسالة في التلث العقلية الأفلاطونية » ، ص ٦٨ من نشرتنا . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

= ١٢٠٩ م) في كتابه « المباحث الشرقية » قال ، — وهو في كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا — : « قال الشيخ في « المباحثات » : لكل شخص حقيقة وشخصية . وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية — على ما مضى . ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية ، كان ذلك النوع في ذلك الشخص ، وإلا وقعت التكررة فيه . ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية . ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة ، فتكون تلك الحقيقة ، من حيث هي هي ، إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ، ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة . وهذا أحسن ما يمكن ذكره في هذا الموضوع^(٢) » . وليس في نسختنا هذه هذا النص ، وإنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعاني . فعمل الرازى قد أراد بيان رأى ابن سينا في « المباحثات » دون أن يشير إلى كلامه بنصه ، وهو شيء يفعل كثيراً في كتابه « المباحث الشرقية » هذا .

على أن الناظر في صلب كتاب « المباحثات » كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحياناً من أمثال : « الجواب بخطه » — أى بخط ابن سينا ، وقوله : « الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زيلة رحمه الله » (تحت رقم ٢٦٨^(٢) ص ١٧٣) . وهذا يدلنا :

أولاً : على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا ، بل لم يجمعه في كتاب على الرغم مما يورده القفطى وابن أبي أصيبعة (« المباحثات : مجلد ») فإنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة (أى في هيئة كتاب) في أيام ابن سينا وعلى يده .

وثانياً : على أنه لا بهمنيار ولا ابن زيلة قد رتبته على هذه الصورة ، بدليل قوله : « رحمه الله » ، وأبو منصور ابن زيلة توفي سنة ٤٤٠ هـ ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبي منصور بن زيلة ، أى بعد سنة ٤٤٠ هـ .

وثالثاً : على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبي منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته ، أو أن أحد الكتّاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبي منصور بعد وفاة كليهما .

(١) فخر الدين الرازى : « المباحث الشرقية » ج ١ ص ٣٤٢ . حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م . (٢) وقد وقع عرقاً هكذا : ١٦٨ ، وكذلك الرقم الذى يتلوه .

على أن تمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ : « رحمه الله » من مجرد وضع أحد النسخ
ترشحاً على الشيخ كما يحدث عادة في أكثر النسخ بعد وفاة المؤلفين وأقيم هذا على صلب النص
من لدن ناسخ ما ؛ وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه
في حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذه : بهمنيار وأبي منصور وغيرهما أحياناً
أخرى ، وبقي الكتاب على حاله دون أن يراجع ابن سينا ويحرره تحريراً آخرياً . ولعل هذا
الفرض الثاني أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شيء ، فلعل المخطوطات الأخرى
التي أشرنا إليها آنفاً أن تلقى ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض .

— ٧ —

رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة الموجودة برأس كتاب « المباحثات » ، وهي من غير شك لا يمكن
أن تكون رسالة استهلاكية للكتاب ، بل يجب أن تفصل منه ، وكان يمكننا أن نفردها على حدة
في الباب الخاص برسائل ابن سينا ، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة في ذكرها كما وردت في
موضعها هذا من مخطوطتنا في صدر كتاب « المباحثات » .

وهذه الرسالة جليلة الخطر في تعرف عدة مسائل تتصل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم
ما يتصل بكتاب « الإنصاف » على النحو الذي بيناه بالتفصيل (ص ٢٦) ، فضلاً عن النص
الذي أراد پاول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن في صحة نسبة « أتولوجيا » إلى
أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

وقد تنبّه إليها وأهميتها منذ عهد بعيد . فقد اقتبس منها البيهقي^(١) فقال : « قال أبو علي
ابن سينا في بعض كتبه : فأما أبو الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

(١) تلفت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر عن هذه الرسالة في الفصل الذي عقده البيهقي
لجى النحوى فقال : « أما كتاب يحيى النحوى فظاهر شديد ... » إلى قوله : « فإن انحلالها مبنية على
فروع (د) أصول من كتاب السماع الطبيعي » (ص ٣٩ — ٤٠ ، من نشرة كرد علي) : وهذه
الفقرة لا موضع لها هنا ولعلها مقحمة على النص ، أو لعلها كانت مسبقة بقوله : « وقال أبو علي في أحد
كتبه ... أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا ما بعدها ، أو لعلها كانت في هذا الموضع من
مسودات نسخة « تنمة صوان الحكمة » ولم ترتبط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبيه إلى أنها مأخوذة من
الرسالة التي نحن بصددتها (راجع بعد ص ١٢١ س ٥ — ٩ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً في العبارات .

أوبهرام) فليس من عداد هؤلاء (أى أهل بغداد) ، ولعل الله يرزقنا لقاءه ، فيكون :
إما إفادة ، وإما استفادة . وبعض الناسخين يكتب : « فأما أبو نصر » — وهذا غلط
عظيم ، لأن أبا نصر الفارابي مات قبل ولادة أبي علي بثلاثين سنة (« تنمة صوان
الحكمة » = « تاريخ حكماء الإسلام » ص ٢٧ ، نشرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦) .
وهذا الاقتباس يرد في الرسالة التي نحن بصددتها (بعد ص ١٢٢ س ٣ — ٥) مع الإيجاز
وبعض الاختلاف القليل في العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا يتحررون الدقة
تماماً في إيراد الاقتباسات ، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم في تحرير النصوص
أو في بيان الإشارات إليها .

لكن الغريب في قول البيهقي هو تصحيحه للنص من « أبي نصر الفارابي » إلى
« أبي الخير » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابي مات قبل ولادة أبي علي
ابن سينا بثلاثين سنة . وهذا تعليل عجيب ، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابي فيجب
أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يُجرى مع القوم (أى البغدادية) في ميدان : فيكاد أن يكون
أفضل من سلف من السلف . ولعل الله يستهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » (راجع
بعد ص ١٢٢ س ٣ — ٥) . فقوله : « ويكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » ،
يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقحماً كما نظن — على أن تعليل البيهقي
فاسد كل الفساد ، مادام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السلف ، « وأفضل من سلف
من السلف » . والذي أدى بالبيهقي إلى هذا الوم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل
الله يستهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » ، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادى ، أى
الاجتماع معاً ، وحمله على هذا التوم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة وإفادة » إذ فهمها على
أنها استفادة وإفادة كنتيجة لاجتماعها وتبادلها الرأي . وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء
هنا ، الالتقاء في الآراء ، أعنى الاتفاق ، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابي
(استفادة) ويفيد الفارابي من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا . بل أخرى من هذا أن
فهم قوله : إفادة ، بمعنى الاستفادة أيضاً ، لأن الفعل : أفاد ، لازم أيضاً (إلى جانب كونه
متعدياً) : فهو سيفيد من أبي نصر ؛ وعلى هذا فقوله إعادة ، تكرار لمعنى الاستفادة .
ويتأيد هذا ضد البيهقي إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخير الحسن ابن سوار بن

بهرام^(١) وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هي سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمثد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير ؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذي وقع سنة ٤٢٥ هـ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخير عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا يرى أن البيهقي هو الذي أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابي » ، وليس « أبا الخير » ، فضلاً عن أن نصنا يذكر اسم : « الفارابي » إلى جانب أبي نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النسخ .

ولندع هذه الرسالة ولنمض إلى بقية الرسائل التي نشرناها (أنظر بعد ص ٢٤٠ وما يليها) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول فقرات من كتاب « المباحثات » في ثناياها . ولم نُعَنَ بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الاستفادة منه في تاريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذييل » في آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع في الصُلب ، أو لعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت في ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، ففيها أخبار قيّمة عن تاريخ كتاب « الإنصاف » على النحو الذي أفدنا منه آنفاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي والمادى معاً .

ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهد ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطي في « فهرست جميع كتب » ابن سينا فقال : « عهدٌ كتبته لنفسه » (« أخبار الحكماء » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . فلا شك إذاً في أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشيء الذي يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عاهد الله به فلانٌ وفلانٌ بعد ما عرفنا

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٨٧ — ص ٨٨ . ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ربهما وإلهما ، وواهب العقل والقوة لهما ... عاهد الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثني . وهذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا لنفسه . والشيء الذي يمكن أن يفسر به استعمال صيغة المثني هو أن يكون العهد من جانبه وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين عبر عنهما بقوله : فلان وفلان — غير أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندع هذه المشكلة كما هي مفتوحة على مصراعها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة لا نستطيع الفصل في المشكلة ، ماذا نقول ! بل هي بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

وإلى هنا تنتهي نصوص ابن سينا ؛ وبها تنتهي النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن في وصفها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما في هذه المجموعة الشريفة العالية :

- ١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس
- ٢ — كتاب المباحث (كذا) للشيخ الرئيس .
- ٣ — كتاب المشرقيين للشيخ الرئيس .
- ٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .
- ٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .
- ٦ — كتاب بيان ذوات الجهة للشيخ الرئيس .
- ٧ — كتاب المسائل العشرية للشيخ الرئيس .
- ٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .
- ٩ — كتاب في حد الجسم للشيخ الرئيس .
- ١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبي منصور بن زيله .

١١ - كتاب السعادة للشيخ أبي علي بن مسكويه .

١٢ - كتاب قصة حي بن يقظان المقدسي مع شرح الشيخ الرئيس .

ثم فيها ختم أحد ما لكتبتها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحي » .

ثم تعليقة أخرى فيها : « صار في < حوزة > الضعيف < سب > الشراء الشرعي
البات القطعي بأربعة دنائير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكاكي الم < معروف >
بين الأصحاب بالرشد العي < > في أوائل ذي الحجة سنة ٢ ... (لا يظهر إلا
هذا الرقم) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهي غير مرقومة الصفحات في الأصل ، والخط رقعة رفيع
ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابي
الصفناحي وقد ورد ذكره في ص ٦٨ وبعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذي انتسخ
منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد في ص ١١٦ وبعده : « عورض بالأصل الذي انتسخ
منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك في ص ١٣٨ وص ١٥٣ ، ١٩٣ .
والنقطة بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب في الفعل المضارع ألا ينقط
حرفه الأول .

والورق جيد لا خروم به ، ولكن في بعض الكلمات كشط ، وفي غالب هذه
الأحوال تكتب الكلمة مرة ثانية أو بالهامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم
إلا علامة التنوين في آخر المنصوبات .

مستعمل المخطوطة

١ - من ١ ب إلى ٦٨ أ : كتاب « التعليقات » للشيخ الرئيس .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . ثقتي بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على
نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

« إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته . وليس الحال في العالمية
كالحال في التيامن والتياسر الذي إذا تغير الأمر الذي كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت
له هذه الإضافة ، إلا تغير هذه الإضافة ، أعني التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العقلي هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ
التفصيل والترتيب مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان
عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بجسم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن
على هذا بالشكل الأول أو بالثاني أو بالقياس الشرطي . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير
به النفس خلاقة للبراهين المفصلة لم يمكن النفس أن تأتي بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو
التصور البسيط العقلي . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا
من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليقات . والله الحمد والمنة » .

٢ - من ٦٨ ب إلى ١١٦ أ : كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن
عبد الله بن سينا رحمه الله .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابي أطال
الله بقاء السكيا الفاضل الأوحده ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن
لا في زمان ، بل في آن ، لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه للقياس والحد يكون
في زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون في آن . »

٣ - من ١١٦ ب إلى ١٣٨ أ : « من كتاب المشرقين » . وهو كتاب « منطق
المشرقين » الذي نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ - من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ أ : « ومن كتاب الإنصاف - شرح حرف كتاب
اللام للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا » .

بدء : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد - أن يثبت
الجوهر المفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد في الأشياء
التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [في] قبل وبعد إلا في زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن تقع في محالات وقع فيها الذي قبلنا . ويعُدُّ بعد هذا مذاهب
التنوية ويُفندُها » .

٥ - من ١١٤٢ إلى ١١٤٦ : من شرح « أنولوجيا » من كتاب « الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١١٤٢ إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرار غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق في القسم الثاني الذي بعنوان : « تفسير كتاب أنولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهي الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١٤٦ ا س ٦ .

بدء : « قال أرس (طو) : كل جوهر عقلي ، أي مفارق للمادة فقط ، أي ليس له وجود ولا كمال وجود إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة ... » .
نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن نقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦ - ١١٤٦ إلى ١٥٣ ب : « تفسير كتاب أنولوجيا من الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعني أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد في ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر الموجود من هذا » .

٧ - من ١١٥٤ إلى ١١٦٨ : التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشرقون : قد تحققنا من أمر النفس شرف الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي . أما معوتها في العلم الطبيعي فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشرقين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية . آخر ما وجد من ذلك » .

٨ - من ١٦٨ ب إلى ١٨٧ ا : « بيان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأله ، والصلوة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنتها ما تحقق عندي من الرأي الصواب في تكوين المقدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستعانة بالمتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هي إنما تشير إلى تعريف المقول على الكل سلباً وإيجاباً وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكسها ؛ وأصول مما افتتح به أول كتاب « أنولوجيا » . المقالة الثانية في تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق في نتائجها . المقالة الثالثة في تعدد ضروب تلك القياسات بالفعل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسال الله أن يعصمنا عن الزلل والخطأ برحمته . »

٩ - من ١٨٧ ا إلى ١٩٣ ب : عشرون مسألة سأل عنها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا أهل العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف المقدمة بأنها قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا في كتاب طويقا وغيره ضعف هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليفعل ذلك المدعوون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المسألة » .

١٠ - من ١٩٣ ب إلى ١٩٥ ب : « فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا . ومن الاضطراب أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »
نهاية : « لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً » .

١١ - من ١٩٥ ب إلى ١٢٠٦ : كلام في حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبي علي

ابن سينا :

بدء : « بسم ... إني نظرت في رسالة قاضي القضاء أبي نصر الحسن بن عبد الله التي رسمها بأنها كلام على شبه اعترض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكيمية ، لكنها متجاوز فيها ومتسامح في تحقيق معانيها . فأردت أن أسبر فصولها وأتأمل أصولها ... »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج جهات بالفعل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالفعل . والسلام . تمت الرسالة ولواهب العقل الحمد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ - ١٢٠٦ ب إلى ٢٠٦ : « من جملة المجموع في الإلهيات » عن الشيخ أبي منصور

بن زيله .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل . »
ويتلو هذا التحميد مباشرة هذا العنوان : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماماً لترجمة اسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ، ج ١ ص ٣ - ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل الأول ومنه : ١٩٩٣ ب ٣٠ إلى ٩٩٣ ب ١٢ : ثم ينقص من ٩٩٣ ب ١٢ إلى س ١٩ ؛ ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثاني : ومنه : ١٩٩٤ ب ١ - ٣ ، ثم ينقص س ٤ وبعض س ٥ ، أي الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى س ٨ مع نقص الأمثلة ، وكذلك تنقص الأمثلة في س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى ٩٩٤ ب س ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ س إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثاني ، أي إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هي قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن يؤخذ دليلاً لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح تامسطيوس على مقالة

اللام - هي من عمل اسحق بن حنين . ويتأيد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد في المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس في تعليقات ابن سينا عليه (راجع قبل رقم ٧) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .

ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكمله في نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد في تلك النشرة .

بدء : « إن النظر في الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه . »

نهاية : « ولا يمكن التناهي أن يجوز ما لا نهاية له على طريق التزيّد . »

وواضح من هذا أنه لا يوجد شيء « من جملة المجموع في الإلهيات » عن الشيخ أبي منصور بن زيله « وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ - من ٢٠٦ ب إلى ٢١٠ : « من شرح تامسطيوس لحرف اللام » .

بدء : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك . »

نهاية : « فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها . »

١٤ - من ٢١٠ ب إلى ٢١٧ : « كتاب السعادة » للشيخ أبي علي بن مسكويه .

بدء : « بسم الله ... الحمد لله الذي عمّ الخلق بنعمه ، وخص أوليائه بخصائص قسمه . أحده على ما أفاض من حكمته ، وأسأله إيزاع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . وبعد : تحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حفظه من صحة الروية . »

نهاية : « وعلمت أن له موقفاً حملته أولاً أولاً بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين . »

١٥ - من ٢١٨ ب إلى ٢١٩ : « كتاب الشيخ السعيد أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله

الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاي ورئيسي جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصديق والإرادة — سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكرة . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت بلغت الله السعادة القصوى ورشحك للعروج إلى الذروة العليا أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والأبدان . فأوضحها بقدر الطاقة والخوض في العلوم ... إن لهذه المسألة مقدمات ينبغي أن تعرف أولا حتى تستنتج منه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية : « ... لانكشاف الغم المصلحة للنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخلص النفوس من هذا المرض الزوال ؛ فإنه لما يريد خير فقال والسلام » .

وقد نشرها محيي الدين صبرى الكردى في مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحيانا فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه .

ويتلو دعاء أرسطاطاليس في ٤ س : « يا علة العلل ؛ ويا قديما لم يزل ؛ يا منشىء مبادئ حركات الأول . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تحفظ حياتى مادمت في عالم الطبيعة ، وأن ترفعنى إليك بخط مستقيم ، فإن المستدير لا نهاية له . إلهى ! إن حسنتى من عطايك ؛ وسيئاتى من قضايك ؛ فخذ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إله كل موجود ، ويا كل شئ مذموم وأنت محمود ومعبود » .

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعة انتهت عندها . ولكن يوجد في المجلد نفسه بعد هذا :

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : « قصة حى بن يقظان المقدسى » . وقد نشرت في « جامع البدائع » مع شئ من الاختلاف .

بدء : « وبعد : فإن إصراركم معشر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان هزَمَ لجأجى في الامتناع ، وحلَّ عقدة عزمى في الماطلة والدفاع . فانقدت لمساعدتكم . وبالله التوفيق .

« إنه قد تيسرت لى حين مقامى بيلادى برزة برفقائى إلى بعض التزهات المكتتفة لتلك البقعة .

« تيسرت : دل به على أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »

نهاية : « ... بأمور أخرى تصدّه عن مراده من ذلك ، أو مكتنفاً بقوى أخرى تجاذبه وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرها على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالكلية عليه ؛ وهذه هى التى يُستعاذ بالله منها ومن شرها وغائلتها . والله الميسر لما فيه الخير والسلام . وهو حسبنا ونم الوكيل .

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقاهم من فواضله ما ينوء بهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا ؛ فإن انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرمون » .

ولكن هذين الرقين : ١٥ و ١٦ مكتوبان كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق ابن عبد العزيز ابن اسماعيل القارابى ، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها ، فهى كلها بخط واحد .

ويلوح أن التحميد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريبا في الكتب والرسائل الموجودة في هذه المجموعة .

— ٩ —

مقالات للاسكندر الأفروديسى

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(١) ، وتاريخها سنة ٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفي أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم يسان النسخة المنقولة عنها . ويعيننا هنا ما يتصل بالمقالات التى نشرناها :

(١) أما المقالة الأولى فهى : « القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛ وقد نقلها من السريانى إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصرانى الكاتب . ومن اليونانى إلى السريانى أبو زيد حنين بن اسحق . ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما فى مستهل ذى القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعد ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السريانى

(١) عدد أوراقه ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ وعرضها ١٧ سم . وقد كتب عنها الأستاذ محمد كرد على مقالة فى « مجلة المجمع العلمى العربى » بدمشق سنة ١٩٤٥ م ص ٣ — ص ٧ .

إلى العربي من عمل إبراهيم بن عبد الله، وهو مترجم عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، وذكره «الفهرست» ترجمة المقالة الثانية من «الطويقا» و ترجمة «الريطوريقا» وكلاهما لأرسطو. والأول موجود في مخطوطة «الأورغانون» بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ١٨٨٢ | المجموع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦، وهو المخطوط الوحيد الباقي من الترجمة العربية القديمة للأورغانون). أما ترجمته «الريطوريقا» فلا نعلم عن وجودها شيئاً. على أن مخطوطة «الأورغانون» هذه تحتوي على ترجمة «الريطوريقا» عن السرياني إلى العربية دون أن تذكر الناقل، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو إبراهيم بن عبد الله النصراني، لأنه كان ينقل عن السرياني خصوصاً (أولم ينقل إلا عن السرياني دون اليوناني؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطي) لهذا الكتاب إلا ترجمتان: نقل قديم، ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال «إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربي». وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطي، ولهذا فإننا لانستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق^(١). ولم يذكر «الفهرست» أن النقل القديم عن السرياني، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية، فإن ماورد في مخطوطة «الأورغانون» من أن ترجمة «الريطوريقا» هي عن السرياني ليميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله. غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطي) لا يذكر أن حنين ابن إسحق ترجمه إلى السرياني — فعمل هذا أن يكون سهواً منه، كما وقع في عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليوناني إلى السرياني، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربية، سواء مباشرة عن اليوناني، وبطريق غير مباشر هو السرياني.

(ب) «كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سعيد بن يعقوب الدمشقي»، وهو بحث في هذه المسألة: «هل المتحرك على عظيم ما، يتحرك في أول حركته على أول جزء منه أم لا؟»

(١) لكن قارن ما يمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة، وذلك فيما أورده «الفهرست» نقلاً عن أبي زكريا يحيى بن عدي قال: «قال أبو زكريا إنه التمس من إبراهيم بن عبد الله فسوفسطياً وفلس الخطاب وفلس الصغر بنقل إسحق بنخسين ديناراً فلم يبعها وأحرقها وقت وفاته» («الفهرست»، ص ٣٥٤ س ٨ — س ٩، طبع مصر بلا تاريخ).

وهي المسئلة التي أثارها زينون الايلي في حججه ضد الحركة.

والمترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان من النقلة المجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد. ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية؛ وكان كما يقول ابن أبي أصيبعة، «منقطعاً إلى علي بن عيسى». وقال ثابت بن سنان الخطيب: إن أبا الحسن علي بن عيسى الوزير في سنة ٣٠٢ اتخذ البيمارستان بالحريية، وأنفق عليه من ماله، وقلده أبا عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي — متطببته — مع سائر البيمارستانات ببغداد ومكة والمدينة («عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، ج ١، ص ٢٣٤) وذكر له من الكتب: مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق؛ مقالة في النبض مشجرة، وهي جوامع لكتاب «النبض الصغير» لجالينوس. ويوجد له الآن — عدا ما في نشرتنا هذه — ترجمة «إيساغوجي» والكتب السبعة الأولى من «الطويقا» في مخطوطة «الأورغانون» بالمكتبة الأهلية بباريس، وهي التي أشرنا إليها آنفاً.

(ح) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية»؛ ولا يذكر في ختامها — هي ولا المقالات الثانية بأرقام ٤، ٥، ٦، ٧، ٨ — ولا في استهلالها اسم المترجم، ولكن يرد في ختام المقالة ٩ ما يلي: «هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي. وهذه النسخة المنقولة الثانية من خط الدمشقي» (بمد ص ٢٩٤). ولا شك أن قوله «هذه المقالات... كلها» ينصب على المقالات ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩ — أي كل التي لم يذكر فيها اسم المترجم. وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هي كلها من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي.

ولا ندري على وجه الدقة من هو كسوقراطيس هذا، وهل هو أحد معاصري الإسكندر الأفروديسي حتى «يرد» عليه، أو هو في الواقع كسنوقراطيس Xenocrates، تلميذ أفلاطون المشهور والذي خلف أسبوسسيوس على رئاسة الأكاديمية في سنة ٣٣٩ ق. م وتوفي سنة ٣١٤ ق. م وهو في سن الثمانين؟ نميل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثاني. وحجتنا في هذا الترجيح أن أرسطو قد رد على كسنوقراطيس في رسالته عن «المخطوط اللا مقطوعة»،

وذلك للرد على كسنوقراطيس في قوله إنه لما كان لكل جسم ما هيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثل بشكل هندسي ، بثلاث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالي خطوط ، لا تقبل القسمة . فن الطبيعي إذاً أن نرى ذلك المشأى للمتحس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسي ، يرد على كسنوقراطيس في كثير من آرائه ، اقتفاء لآثار أستاذه أرسطو — وتقصد بأستاذه رئيس المذهب الذي يتبعه .

(د) «مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على رأي أرسطو» ، وهي شرح لقول أرسطو هذا الذي يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ - ٥) من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وإن لم نثر على نصه بحروفه . وهي أيضاً إذن ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(هـ) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأي أرسطوطاليس» ، وهي شرح لقول ورد في «الكون والفساد» لأرسطو . والترجمة لأبي عثمان سعيد الدمشقي أيضاً .

(و) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن المكون إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً معاً على رأي أرسطوطاليس» ، وهي شرح لقول أرسطو في «الكون والفساد» إن الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وهي ترجمة أبي عثمان الدمشقي كذلك .

(ز) «مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأي أرسطو» ، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو في «السمع الطبيعي» من أن الصورة هي تمام الحركة والصورة ، ويلخص رأيه في الحركة والصورة . وهي أيضاً ترجمة أبي عثمان الدمشقي .

(ح) «مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هبول لها» ، وهي مقالة لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويغلب عليها الطابع الأفلاطوني . من ترجمة أبي عثمان الدمشقي .

(ط) «مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأي أرسطو» ، وفيها يشرح ما قاله أرسطو في «السمع الطبيعي» من أن الفعل أعم من الحركة ، رداً على الذين تشككوا في صحة هذا القول .

(ي) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ؛ وفي حواشيها تعاليق لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس القناني» ، وهي «مقالة الإسكندر في أن الفصول التي بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب ضرراً أن تكون توجد في ذلك الجنس وحده الذي إتياء تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض» ، كما يرد في المستهل (انظر بعد ص ٢٩٥ س ٥ - س ٧) .

تلك هي المقالات التي يحتويها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسي . ونحن نعلم أن ابن النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها القفطي أربعاً وهي ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسماً . ثم يأتي ابن أبي أصيبعة فيقدم ٤٠ اسماً لمؤلفات الإسكندر المفردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفي مخطوط الإسكوريال رقم ٧٩٤ (راجع الفهرست الذي وضعه كاسيري : ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأقل هي :

١ - مقالة في الرد على جالينوس في مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبي الحسن ابن إبراهيم .

٢ - مقالة في اللون وأى شيء هو على رأي الفيلسوف (أي أرسطو) ، ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي . وتوجد منها نسخة في برلين (راجع قنستين : ١ : ٨٧ Wetzstein)

٣ - مقالة في أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والرد على من قال بانبثاث الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً في مخطوطة برلين السابقة .

٤ - مقالة في الحس والحسوس على رأي أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة في المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٤٣٨٥ ؛ ولعلها التي يشير إليها ابن أبي أصيبعة بعنوان : «مقالة تتضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس في النفس» (١ - ص ٧١) .

٥ - مقالة في تأثير الأجرام السماوية وتديرها ؛ ويظن اشتينشيدر («التراجم العربية عن اليونانية» ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح «الآثار العلوية» ، ويتساءل ما إذا كان المقصود هو كتاب «العناية» . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٠) بعنوان : «رسالة في العالم وأى أجزائه تحتاج في ثباتها ودوامها إلى تدبير

أجزاء أخرى» أو إلى المقالة الأخرى (١٠ ص ٧١) بعنوان: «رسالة في القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد»، أو اعلمها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبي أصيبعة كما هي الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التي نشرناها هنا.

٦ — «مقالة في الرد على من قال إنه لا يكون شيء إلا من شيء».

٧ — «مقالة في قوام الأمور العامية» أو كما يقول «الفهرست» كتاب «الأصول

العامية» (ص ٣٥٤ طبع مصر).

٨ — «في العناية» على رأى ديموقريطس وأبيقورس وآخرين، ولعله الذى ذكره

موسى بن ميمون بعنوان: «في التدبير» («دلالة الحائرين»، ٣: ١٦ ص ١١١) كما

يقول اشتينشيدر (تحت رقم ٢٨، ص ٩٥). لكننا نرجح أن تكون هي التي ذكرها ابن

أبي أصيبعة بعنوان: «مقالة في الأمور العامية والكلية وأنها ليست أعياناً قائمة»، لأن هذا

هو المعنى الحرفي الدقيق للعنوان الذى يقدمه كاسيرى.

٩ — مقالة في «إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها». وهي رقم ٨ في نشرتنا هذه.

وهي ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي. وإذا فهي نسخة أخرى لنفس الترجمة التي نشرناها.

١٠ — «مقالة في أن الزيادة والنموها في الصورة لا في الهيولى»؛ ولم نثر عليه بهذا

النص أو ما يشبهه في كتب التراجم؛ وهي من ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي؛ ولهذا نظن

أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التي لم ترد في ثبت ابن أبي أصيبعة. وتوجد له ترجمة لاتينية

في أربعة مخطوطات بالمكتبة الأهلية بباريس وكبردج^(١).

(١) هي بأرقام (١): ١٦٦٠ ٢ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر)، (٢): ٦٤٤٣ (ورقة ١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه)؛ (٣): ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٣١ ظهر) — في المكتبة الأهلية بباريس؛ ثم (٤) برقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٣)، كابوس كوليج بكبردج Cambridge, Caius College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منترجة من شرح الإسكندر على «الكون والفساد»، لأن النص اليوناني مفقود، والترجمة اللاتينية المأخوذة عن العربية والباقية حتى الآن، ناقصة. ونحن نعلم أن الإسكندر شرح هذا الكتب كله وأن هذا الشرح نقله أبو بصر متى بن يونس إلى العربية، ونقل قسطا بن

لوقا شرح المقالة الأولى («الفهرست»، ص ٣٥١ س ١٠ — ١١ طبع مصر بلا تاريخ).

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة في ترجمتها اللاتينية، ج. نيرى: «حول قرار سنة ١٢١٠: ٢ — لإسكندر الأفروديسى»، ص ٩٧ — ص ١٠٠، باريس سنة ١٩٢٦ G. Théry, O. P. Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise

١١ — مقالة في المادة والعدم والكون وحل مشكلة لناس من القدماء أبطلوا بها الكون من كتاب أرسطوطاليس في «سمع الكيان».

١٢ — مقالة في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس. ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم. وهي المقالة الأولى التي نشرناها هنا.

١٣ — مقالة في العقل على رأى أرسطوطاليس. ولا يذكر كاسيرى مترجمها، وهو إسحق بن حنين الذى كتب عليها تعلية باسمه.

١٤ — مقالة في الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس.

١٥ — مقالة في الهيولى وأنها معلولة مفعولة.

١٦ — مقالة في أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس — فيما يفترضه اشتينشيدر.

١٧ — مقالة في الفرق بين الهيولى والجنس، ترجمة حنين. وذكر ابن أبي أصيبعة هذه

المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو: مقالة في الفرق بين المادة والجنس. وليحيى بن عدى شرح عليها.

ويضيف اشتينشيدر إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧):

١٨ — كتاب النفس، وقد نعتة حاجي خليفة (٥: ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه

«تلخيص»؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صمويل بن يهودا من

مرسيليا سنة ١٣٢٥. وقد ترجمه إلى الألمانية اشتينشيدر ونشره ف. برونز Bruns

مواضع عديدة منه في نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) Alexandri

scripta minora. وللغرابي «شرح مقالة الإسكندر الأفروديسى في النفس على جهة

التعليق» (ابن أبي أصيبعة، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨).

١٩ — في الزمان، وقد ترجمها جرارد دي كريمونا إلى اللاتينية، وذكرها البيروني

في كتاب «ما للهند من مقولة» (الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠).

٢٠ — كتاب تاريخي ذكر باسم الإسكندر (راجع: اشتينشيدر: «الغرابي»،

ص ١٧٥).

٢١ — قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدى إلى الإسكندر (الأكبر؟).

٢٢ — كتاب في التوحيد، في مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريموني، يذكر نسبتها في أولها إلى الإسكندر وفي آخرها إلى الكندي، ويفضل لوكليز (٢ : ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم في ثبوت مؤلفات الكندي. وفي مخطوطة الانجلكا (في روما Angelica H 10 n. II) تنسب هذه المقالة في آخرها أيضاً إلى الإسكندر. وابن أبي أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان : « كتاب في التوحيد » ؛ « كتاب آراء انفلاسفة في التوحيد » (ج ١ ص ٧٠) ؛ على أنه في بدء الترجمة اللاتينية يقال : « هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين ». فهل هذان هما هذه المقالة مقسمة إلى جزئين ؟ مسألة في حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التي بأيدينا .

ونحن لو نظرنا الآن في هذا الثبوت بالمقالات الواردة في مخطوطة الأسكور يال رقم ٧٩٤، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم ترد في ثبوت ابن أبي أصيبعة وهو أكل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسي أوردته كتب التراجم العربية . وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد في تلك الأثبات، ولعل في هذا مفتاحاً لما نجده في نشرتنا هذه . فإنا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثبوت ابن أبي أصيبعة غير أربع منها ، هي : (١) القول في مبادئ الكل على رأي أرسطوطاليس ؛ (٢) مقالة في أن الفصول التي بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم ، بل قد يمكن أن يقسم بها أحياناً أكثر من واحد ليس بعضها مرتباً تحت بعض ؛ (٣) مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً .

بيد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة في نشرتنا تحت رقم ٣ وهي « مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آنفاً) في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية » ، إذ يغلب على الظن أنها هي بعينها المقالة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان : « مقالة في الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور ، إذ كانت الصور تنفصل منها » ، فإن هذا العنوان بهذا التفصيل هو بعينه موضوع تلك المقالة .

فالباقى إذن خمس مقالات هي : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ . أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكور يال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ في نشرتنا هذه وهي : « مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأي أرسطوطاليس » . وعلى هذا فيكون الباقي هو : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، — وهي التي لم يرد ذكرها لا في مخطوطة الإسكور يال ولا في ثبوت ابن أبي أصيبعة . وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو : « السماع الطبيعي » و « الكون والفساد » كما يشار إلى هذا صراحة في مستهل هذه المقالات ؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص في المخطوطة الأصلية المنقولة عنها مخطوطتنا هذه ، أو بسبب النسخ اللاحقة ، وهو الأرجح لأن الناسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم نفسه ، أبي عثمان سعيد الدمشقي ، فمن غير المحتمل أن يكون السقط في نسخته ، فالعل النسخ هو الذي لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو . أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً في « السماع الطبيعي » ثم كتاب « النفس » وإن لم يشر صراحة في صلبها إلا إلى هذا الأخير ، كتاب « النفس » .

وإننا لنعرف من ناحية أخرى أن المقالات العشر في نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليوناني ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . ولهذا فلا سبيل إلى البحث في هذا الجانب ؛ إنما الشيء الذي يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذت عن شرح الإسكندر ، خصوصاً في شرحه على « السماع الطبيعي » و « الكون والفساد » — وهي مسألة سنعرض لها بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا الكتاب . أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها ، إنما نرجح — بلا مرجح يقيني من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح ، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسي مفردة لأنها لم تجد مجالا في داخل الشروح .

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهي ١ ، ٣ ، ٨ ، ١٠ .

فرقم ١ وهي : « القول في مبادئ الكل على رأي أرسطوطاليس » مقالة مهمة وكان

لها أثرها في الفكر العربي ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميسون في « دلالة الحائرين » (٢ : ٣) وسنعود إلى تفصيل القول في هذه الناحية في الجزء الثاني من هذا الكتاب . وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهي : « الفهرست » ، والقفطي وابن أبي أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأي تعرض له بالنقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .

ورقم ٨ ذات طابع أفلاطوني واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً في فكر الإسكندر ، أو هي على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً في أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت في شرحي لذلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس في كتاب « المقولات ») كما يوجد في تفسيرى لذلك الكتاب ، عذلتى بعض الناس على أنى جريت على رأى المشائين في قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد » (انظر بعد ص ٢٩٥ س ١٥ - ١٧) . فهل كان الإسكندر لا يعد نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفير نشاطه كله على شرحها ؟

ويرد في عنوان هذه المقالة أن « في حواشيا تعاليق لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس القناني » . ويلوح أن أبا عمرو الطبري هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبي بشر متى . فقد ذكر ابن النديم في كلامه عن كتاب « الحس والمحسوس » لأرسطو أنه لا يعرف لهذا الكتاب « نقلٌ يعول عليه ولا يذكر ، والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علّقه الطبري عن أبي بشر متى بن يونس » (ص ٣٥٢ س ٤ - ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم تعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسى ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكدر يتعرض لها أحدٌ حتى الآن ممن كتبوا عن الإسكندر^(١) . فإلى أن نستطيع نشر كل ما بقى للإسكندر من مؤلفات في العربية ، نرجى البحث كله في هذا الباب .

مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول

وهي أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة المشهورة في المنطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهي الثاني والثالث (والرابع ، منذ أيام جالينوس في القرن الثاني بعد الميلاد) إلى الشكل الأول ، والمبررات لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم الأوار حتى اليوم بين فريق القائلين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر في وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتماداً على أن مبدأ القياس هو مقالة الكل واللاشى وهي لا تظهر بوضوح إلا في الشكل الأول ، فلا بد من بيان إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى بقوما هما الآخران على مقالة الكل واللاشى هذه . وترغم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوبلو ، بينما جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد الاسكلاانى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيفالاً في السبيل التي دل عليها أرسطو . وإذا كان المناطقة العرب لم يعنوا ببيان عملية الرد وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلاانيون والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثاني والثالث عن الأول ، وعلى رأسهم ابن سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني (المتوفى سنة ٥٧٦٦ هـ = سنة ١٣٦٤ م) في شرحه على « مطالع الأنوار » لسراج الدين محمود الأرموى

(١) راجع خصوصاً ج . ثيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ - الإسكندر الأفروديسى » : G. Théry, O. P. Autour du décret de 1210 : II. - Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique ، باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « في النفس » الاسكندر في الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندي ، يجب أن يؤخذ باحتياط ، فمثلاً عن مواضع أخرى وردت فيها أخطاء تاريخية ظاهرة ، وسنشير إلى هذا بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

(المتوفى سنة ٦٨٩ هـ - سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) في « الشفاء » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحدهما طرفها موضوعاً على التعيين ، والطرف الآخر محمولاً ؛ حتى لو عكس كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن . . . فإذا أُلِّقَت المقدمات على وجه يراعى فيها الحمل الطبيعى والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أى الثانى والثالث ، فلا يكون عنهما غنية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجه يراعى فيها الأمر الطبيعى أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهى أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول ، فنحس الحاجة إليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى « الإشارات » : كما أن الشكل الأول وجد كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسته ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا يحتاج إلى حجة ، كذلك وجد الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج فى إثباته قياسته إلى كلفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسته ؛ ووجد الشكلان الآخران — وإن لم يكونا يَبْنِي القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يظن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ كمية قياسته عن قريب . فهذا صار لها قبول ، ولعكس الأول (أى الرابع) أطراخ ، وصارت الأشكال الاقترانية المحلية الملتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد ^(١) . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الرد ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة تامسطينوس هذه ، فهى تدلنا على طريق نفوذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أى مدى كانوا على علم بما أتير حولها خصوصاً فى العصر اليونانى المتأخر ، وإلى أى مدى كان ينتظر منهم أن يتوسعوا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلانى فى الغرب فى العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت المخطوطات الجديدة فى المنطق العربى —

(١) « لوامع الأسرار شرح مضامع الأنوار » ، لقطب الرازى النجاشى ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استانبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ! — عن بيان أكثر تفصيلاً لما فعلوه فى هذا الباب . ومقالة تامسطينوس هذه فى الرد على مقسيموس . ومقسيموس هذا هو الذى ذكره ابن النديم من بين مفسرى كتب أرسطو فى المنطق (ص ٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شيئاً إلى العربية . كذلك ذكره القفطى فقال : « ما كسيمس : فيلسوف حكيم رومى ، معروف يشرح شيئاً من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجمون فى جملة الفلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ — س ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شيئاً إلى العربية .

وإنما نعرف من المصادر الأوربية أن مقسيموس الأزيميرى قد عاش فى القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينتسب إلى مدرسة إيامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليانس الصابى ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التى كان يقوم بها والمعجزات التى أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولد لنفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفى يوليانس اضطهد وزج به فى السجن . وم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معها ، وصبت له السم ، لكنه لم يجد الشجاعة فى نفسه بينما هى شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطورى ، بيد أنه اتهم فى مؤامرة فأعدم حوالى سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيموس منصرفة خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير عابى بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع فيثس : «أورغانون أرسطو» ، ج ١ ص ٤٥ Waitz, Organon d'Aristote) يقول إن مقسيموس قد اهتم كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأى إيامبليخوس وفورفورىوس فى أن أقيسة الشكلين الثانى والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا رأى ضد تامسطينوس ، فكان بينهما صراع احتكام فيه إلى الإمبراطور يوليانس ، فحكم فى صالح مقسيموس ^(١) .

(١) راجع مقال فكتور بروشار ، فى « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، ص ٢٣٩ — ١٤٣٩ Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in Grande Encyclopédie .

وما هي ذي رسالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في هذه المسألة : وهي : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية في قوة البرهان ؟ أعني هل البراهين المقودة في الشكلين الثاني والثالث ينظر إليها على أنها أقيسة ناقصة *ἀτελείς συλλογισμοί* ، أو هي مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأي الثاني ، بينما ثامسطيوس ، وهو المشائي المتأخر ، قد عاد يتمسك بممود المنطق الأرسطي ، فينظر إلى الشكلين الثاني والثالث على أنهما ناقصان .

— ١١ —

منهجنا في النشر

والمنهج الذي اتبعناه هنا في النشر منهج بسيط ، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً : وهو أن نجيد قراءة المخطوط عن تدبر وحسن فهم . وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أغفلوا منه . وكأني من أخطاء في تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجادة القراءة ! وليس الأمر في النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما تيسر لك من مخطوطات ، قلت أو كثرت أو كانت وحيدة — نصاً جيداً يحاكي تماماً ما في الأصول المخطوطة بعد تدبرها تمام التدبر . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أن تمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمات المتجاورات . ومثل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات في القراءات ، إنما هي عوارض شخصية في المخطوطات ، يجب أن يستقرها الناشر لنفسه أثناء قراءته الأولى للمخطوطة ثم يعين — لنفسه أيضاً — أحوال اطرادها حتى يتهيأ له جهاز تحليلي لحسن القراءة . وإلا ، فستكون النتيجة أن يضل القارئ إذا ما ذكر في الجهاز النقدي كل ألوان الإهمال أو الهفوات الهيئنة لسقطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلمية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد في اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتمويه على القارئ بوضع جهاز نقدي ضخم محشو بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل في

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلاً ، والحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ والنسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود في الفهم وتدبر المقروء . ومع هذا تراه يصيحون ملء أشداقهم ، وتصف ألسنتهم الكذب : إن هذا هو المنهج العلمي الصحيح ! مع أن الأولى بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلي العاجز .

ولكم رأينا في مقارنتنا لبعض النصوص التي نشرها هؤلاء « الناشرون » المزعومون بالأصول المخطوطة التي نشرها ما نشرها عنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة » لم يكن في الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كما رأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع في أخطاء النشر أن الناشرين كثيراً ما يعتمدون على نسخ النسخ الحاليين دون أن يراجعوا المخطوطات نفسها ويعملوا فيها . فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف في المخطوطات الأصلية ، مع أن هذا لم يقع إلا في نسخهم هم التي استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها كما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء أو أنواع النقص والتحريف الظنونة .

ولهذا فإننا في هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا في أغلب الأحوال ، بل كنا نراجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التي كتبناها . وبهذا نكون على يقين تام بأننا أجرينا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً أو ما أخذ عنها من مصورات شمسية .

ثم عينا كل العناية بعلامات الترقيم ، لأنها العصب لكل عمل النشر ، وبدونها لا قيمة مطلقاً لكل ما ينشر . ومن هنا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه الناحية . ذلك أن النص غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لكل علامة قيمتها المنطقية الكبرى في العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو في الواقع عمل من أعمال الشرح والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والكبرى من عملية النشر هي تقديم نص واضح دقيق ، فتكاد هذه الغاية أن تقوّت كلها أو جلّها بعدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة في الجملة والسياق العام . ولهذا فإن معظم النشرات النقدية التي تمت حتى الآن — ونذكر من بينها خصوصاً في الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الرغم من ضخامة الجهد الذي بذل فيها لا تقدم للقارئ نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهد جهيد يفوت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — نقول إن معظم هذه النشرات في حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التي بينها هنا .

لهذا ندعو القارئ على نشر المخطوطات إلى التأمل في الملاحظات التالية :

١ — أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهد في إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استفادته في البحث — عبثاً في أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر في الجهد الذي يجب أن يبذل في إجادة القراءة ؛

٢ — ألا يتقوا مطلقاً بنسخ النسخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

٣ — أن يتبينوا اللوازم القلمية للنسخ ويستبعدوها من الجهاز النقدي ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات في القراءة ؛

٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترتيب وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وألا يهملوا مطلقاً أية علامة مهما ضل شأنها أو يخاطوا بين المقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسي الأول في عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يختصره المختصون من دعوى تأني العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترتيب إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما يجري عليه بالضرورة اليوم في كتابتنا ، واللغة لا تزال هي العربية !

تلك طائفة من القواعد العامة التي يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولسنا نزع هنا في شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيها ! هيها ! إنما بذلنا الوسع في الاقتراب منها ، وكلنا أمل في أطراد هذه الأعمال النثرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التي نسترسل بأمانيها إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التي نرجوها ؟

عبد الرحمن برودي

مايو سنة ١٩٤٧



ورقة ٢٨ من المخطوط رقم ٤٨٧١ هام بالمكتبة الظاهرية دمشق

منه كتاب «ما بهر الطبيعة» لأرسطو طاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ > ^(١) ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ،
وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا .

< ٥ > ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم
على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه
ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه
ليس يمكن أن يوجد متقدّم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون
متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالاً ^(٢)
لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة السكانية ؛ ومن جملة هذه ،
الحركة الدورية ^(٣) .

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة
وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما
فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في
هذا أيضاً كفاية ^(٤) ، ولا إن كان أجزاء ^(٥) من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛
ولا أيضاً إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

(١) الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النسخ اليوناني
لأرسطو نشرت بـ Bekker . أما الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا [] فتشير إلى المخطوطة ٦ م حكمة
وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : انفعال .

(٣) أى أنه : من جملة الحركة السكانية ، المتصل هو الحركة الدورية وماعداها فغير متصل . وهنا أخطأ
الناشر السابق في علامات الترقيم ، فكانت النتيجة أن أخطأ في فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً في الترقيم ، فجاء النص محرفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وظن هنا تحريفاً ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فلا^(١) . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شيء آخر أزلي^(٢) ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك^(٣) . وهو أنه ظن أن كل ما يفعل فقيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > وإذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شيء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ < ٣٠ > فإن الخشب لا يمكن أن يحرك نفسه ، ولكن صناعة التجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دأمة ، بمنزلة^(٤) لوقبوس وفلاطن* .

< ١١٠٧٢ س ٥ > وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأنباذقليس الغلبة والحجة ، ولوقبوس يفرض حركة دأمة[†] .

لكننا نجد جسماً يتحرك دوراً حركة دأمة بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد^(٥) زمعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف^(٦) ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قبيلها ، والدوام من سبب آخر ؛ فهو

(١) كلمة : « فلا » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .

(٢) هنا أخطاء الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النص محرفاً عن معناه .

(٣) « شك » ἀπορία ؛ وهى أن يوجد المرء إزاء رأيين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، فى الإجابة عن

مسألة واحدة بالذات .

(٤) بمعنى : مثل — والتشبيـل يعود على « قوم » .

(٥) هنا ينقص من ١٠٧١ س ٣٢ — ١٠٧٢ س ٥ .

(٦) ينقص من س ٧ — ٩ .

(٥) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : لعله فى الأصل « من علة بالكون » . والنص الأصل صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه ومن نص أرسطو الأصل ، بينما القراءة التى يقترحها لا معنى لها . وإنما الكلمة هى : « زمعان » : والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودها بالكون .

(٦) أغفل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هى بذاتها سبب . < ١٥ > وهى المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعاً .

وهذان جميعاً ظاهران فى حركات الأفلاك . فهل يجب أن تتطلب مبادئ أخرى ؟ أو فيما قلناه الكفاية ؟

< الفصل السابع >

ولا فائدة فى إحداث [١١٩٤] الأمور من الظلمة ، < ٢٠ > وما هو غير موجود . والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول : إن هاهنا شيئاً يتحرك حركة دأمة غير متغير ، وهذا هو المحرك على الاستدارة . وليس ينال هذا بالقوة حسب ، ولكن بالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دأمة أزلية ، فالمحرك لها بهذه الصفة . وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله .

وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفى المبادئ الأول المعشوق والمعقول هما شيء واحد . وما هو حسن ، نشهيه ونشتاقه لأننا نراه حسناً . والأول نختاره لأننا نراه حسناً ، ونشبهه لأننا^(١) نعقله ، وليس إنما نعقله لأننا نشبهه . < ٣ > وابتداء العشق إنما هو ما يُعقل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فحركته من الشيء المعقول على مثال البواقى التى هى مشابهة له فى الرتبة ، كالظن والتخيل ، فإن ابتداءهما المظنون والتخيـل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبسيط منها والذى هو بالفعل هو واحد ، وذاته فى نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً^(٢) على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له فى نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختار بذاته ، وفى غاية الفضيلة ؛ وما بعده يقرب منه ويبعد على ترتيب .

(١) ن : لا ما

(٢) فى الأصل : دال — وهو خبر ليس ومبتدؤها : كونه واحداً .

< ١٠٧٢ ب > والشيء « الذي من أجله ^(١) » هو غير متحرك . وهذا يقال على ضربين . وذلك أن « الذي من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه — وهذا (الآخر) يحرك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يحرك ما بعده .
< ٥ > وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة في المكان ، لا في الجوهر . والحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حسب ، ولا يمكن فيه أن يتغير البتة . فأول متحرك عنه هو الشيء الذي يتحرك على الاستدارة . فهذا الحرك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار . < ١٠ >
والمبدأ الذي هو بهذه الصورة هو المبدأ في الحقيقة . والضروري يقال على ضربين : على الذي يكون بالقسر — وهذا خارج عن القصد ؛ وعلى الشيء الذي لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة الطبيعة ^(٢) . والفضيلة ، وهي التي إنما توجد لنا زمناً يسيراً ^(٣) ، [و] هي لذلك دائماً ؛ < ١٥ > فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هي اللذة ؛ ولهذا (أي لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذياً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فما ذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل < ٢٠ > يعقل ذاته ويصير عاقلاً ؛ إذ ^(٤) ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير في نفس جوهره عاقلاً ، فإن ذلك العقل يعقل في نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهي أفضل من هذا الذي لنا . < ٢٥ > وعلم هذا (أي العقل الإلهي) بنفسه لذيد وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التي هو عليها . وذاته بالفعل حياة ، أعني حياة أزلية فاضلة . فالله هو حياة فاضلة < ٣٠ > أزلية لا تنقطع ^(٥) .

ومن توهم أنه ليس كذلك في الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس ^(٦) ، لأن مبادئ النبات [١٩٤ ب] والحيوان التي هي فاضلة ليس هي في مبادئ الأمر ^(٧) ، فقد

(١) أي العلة الغائية = οὐ ἐνερῆα .

(٢) في النص تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة بطبيعة الفضيلة وهي ...

(٣) ن : زمن يسير .

(٤) ن : إذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس Πυθαγόρας .

(٧) أي في المبادئ ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « بادئ الأمر » — وهو لإصلاح لا معنى له هنا إلا بتعسف .

ظن باطلاً إذا تأمل قبل ^(١) أولاً < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شيء كامل يتقدمه ؛ < ١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولاً كاملاً ، لكن الإنسان الذي بالفعل يحتاج أن يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن ^(٢) مما عنه يكون البذر ويكمل .

فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات . ونحن نبين أن هذا الجوهر < ٥ > لا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بمائت ولا منقسم : وذلك أنه يحرك زماناً بلا نهاية ، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عظم ^(٣) إما أن يكون متناهياً أو غير متناه . وقوة المتناهي متناهية . < ١٠ > فأما وجود عظم غير متناه فقد أبطل بالجملة . وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هي حركات توجد بأخرة ^(٤) بعد الحركة المكانية .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هي بيّنة على هذه الصفة . أفترى هذه الجواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هي . ولا يذهب ذلك علينا ^(٥) . بل ونذكر < ١٥ > آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا في كثرتها كلاماً واضحاً ، ولم يذكروا السبب في كثرة العدد الذي فرضوه .

فأما الذي وضعناه نحن فإننا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، < ٢٥ > وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

(١) أي ما كانت عليه الأشياء في « أول » وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) قرأها الناشر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأها الناشر : « بأخرة » وقال في الهامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب ما أثبتناه كما في النص : « بأخرة » أي : متأخرة أو تالية ، وهي من الكلمات الشائع استعمالها عند المترجمين لكتب أرسطو في ترجمتهم للفظ ὑστερον وما يشتق منه . راجع مثلاً ترجمة « ما بعد الطبيعة » لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، نشرة بويج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ، ص ٨٣ س ٨ ، ص ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب في فحص هل يمكن للعقل الذي فينا ، وهو المسمى بالهيوالاني ، أن يعقل الصور المفارقة بأخرة أو لا يمكن ذلك (ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠) .

(٥) أي : وعلينا ألا نترك هذه المسألة دون أن ننظر فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطراب عن محرك ، والحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛
والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك
واحد ؛ < و > بعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهي التي يحركها
الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية ، وهي أفلاك المتحركة ؛
— فأتا أن الجسم المستدير^(١) هو أزلي ولا وقوف لحركته ، فهو شيء قد تبين في
الطبيعات — ؛^(٢) وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة^(٣) من جوهر
أزلي غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالحرك لها أزلي وأقدم من المتحرك ،
فإن الذي يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ . ومن الاضطراب أن تكون هذه
الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا [هـ] قلناه . فأما أنها جواهر ،
وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . < ١٠٧٣
ب > فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم^(٤) ،
وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر في الجوهر المحسوس الأزلي . فأما باقي
التعاليم^(٥) فإنها لا تنظر في شيء من الجواهر ، لكن في الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه
الحركات ، فإنه ظاهر للذين نظروا في هذا العلم نظراً صحيحاً* . وهو خمسة وخمسون
أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة
والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضروري في ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ٣١ | ١٠٧٤ > فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة
على مثال الناس ، فيجب أن تكون الملل الأولى أكثر من واحد ، < مع كونها > متفقة
في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هي في العدد ، والصورة
واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما الماهية

(١) أي الذي يتحرك حركة دائرية .

(٢) الواو هنا تدل على المقدمة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... »
إلى هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد في قوله : « ومن الاضطراب أن تكون ... »

(٣) قرأها الناشر : يكون بحركته .

(٤) أي من الرياضيات .

(*) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ ٣٠ | مع إيراد النتيجة العامة لهذا القسم الذي أغفله .

فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى [١١٩٥] هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير
المتحرك هو^(١) بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته
متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحداً .

< الفصل التاسع >

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أي جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان
عقلاً وهو لا يعقل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عَقَلَ ، أفترى عقله في الحقيقة
شيء غيره ، وليس جوهره معقوله ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون
جوهراً فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو في المعقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه
الصفة ، أعنى أنه عقل^(٢) ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو شيء آخر . وإن كان
عاقلاً لشيء آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو لأشياء كثيرة .
فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كما له إذن ، لا في أن يعقل ذاته ، لكن في عقل
شيء آخر ، أي شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان
جوهراً في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ،
وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا^(٣) فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ،
ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات ، فيكون ذلك العقل في
نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد
بها . ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يُبصر^(٤) . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا داعي لهذا الظن
ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم ... » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذا ترك
النس كما هو .

(٢) ينقص من ١٠٧٤ ب إلى نهاية الفصل الثامن ، أي إلى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٣) هنا أخطأ الناشر في القراءة ، وتبعاً لهذا اقترح إصلاحاً ؛ وكلاهما لا داعي له كما هو واضح .

(٤) أي بالقوة .

(٤) معنى العبارة هو أن عدم إِبصار بعض الأشياء أفضل من إِبصاره ، أو : من الأشياء ما يفضل
عدم إِبصارها إِبصارها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تفسيرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلاً =

الكلمات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها^(١) أفضل الموجودات وأكلها وأشرف المقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً^(٢) — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهىولى^(٣) فيها غير الصورة . فأما في الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً ، شئ واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، فجميع الأشياء القريبة من الهىولى [ف] معنى العقل فيها والمعقول واحد *

< ١٠٧٥ > ويبقى شك على ذلك وهو : هل العقل^(٤) مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التى يركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء في هذا غيره في هذا . إلا إنه الأفضل في كل شئ [إلا إنه] ليس يعقل ما يعقله من الشئ مفرداً^(٥) < ١٠ > .

= وقرأ : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن في النص هنا « قصا ظاهراً وتحريفاً » ، لأن الجملة لا تفيد معنى مستقياً ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنص سليم واضح يستقيم معناه على القراءة التى أوردناها .

(١) أغفل الناشر الجملة السابقة .

(٢) أى تعقلها لذاتها يكون دائماً ؛ ولا تعقل غير ذاتها ، وتعقلها لذاتها ليس من نوع التعرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تقتضى موضوعاً منفصلاً عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهىولى .

(*) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ١٠٧٥ .

(٤) في الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولكن في مخطوطتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تقول : « وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان ... » — فالكلام هنا إذن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلاً ، إذ العقل والعاقل والمعقول قد انتهينا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة إلى الألوهية .

(٥) أى : « الأفضل في كل شئ » (= الله بوصفه الخير الأسى) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفي لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسى في لحظة واحدة غير منقسمة .

< الفصل العاشر >

ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد^(١) عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة ، أو هما جميعاً معاً كالعسكر ؟ فإن الخير الموجود في العسكر هو الترتيب والنظام . وأكثر من ذلك يوجد في الله . فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، < ١٥ > ولكن النظام والترتيب بسببه . فإن جميع الأمور منتظمة معاً على جهة ما . وذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والساج والنبات تجري على وتيرة واحدة ، ولا هى أيضاً متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شئ واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن في البيت [١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفصالم تجري بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فأما العبيد وبعض الحيوان < ف > قلماً يوجد لهم النظام ؛ فأولئك [ف] النظام فيهم أكثر — ؛ فهكذا أيضاً يجرى الأمر في العالم . فإنه من الاضطرار أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غيراً ما للآخر .

< ٢٥ > فعلى هذا يجرى الأمر في أجزاء العالم . فأما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجعل لها سبب محصل^(٢) ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة ، كما لزم من قول غيرنا الذى قالوه ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم تجرى الباطل الذى كان ينبغى ألا يضلوا فيه ويتأملوه . فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فأما المبدأ الأول فلا ضده . *

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شئ هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى^(٣) ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله^(٤) . < ١٠٧٦ ب ٣ > وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود أن تكون المبادئ كثيرة ، ولا هو مما يجعل الموجودات جميل النظام .

« وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغى أن يكون واحداً^(٥) » .

(١) ن : منفصلاً مفرداً .

(٢) أى إيجابى positif ، في مقابل عديمى .

(*) هذه الفقرة موجزة جداً وتمتد من ١٠٧٥ ب ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(+) ينقسم من ١٠٧٥ ب ٢٧ إلى ١٠٧٦ ب ٢١ .

(٣) هكذا في المخطوطة ، وفي نص أرسطو : καὶ τὰ οὐράνια = سماويات (أجرام أو حركات سماوية) . (٤) قول لهوميروس مأخوذ من « الإلياذة » النشيد الثانى ، البيت رقم ٢٠٤ .

كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقدّر — لأن ذلك نوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدوث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها^(١) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي سكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قطع منه مبتورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أحسن علة لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محركاً لكن ليس تحريكه دائماً ، فتحريكه لا يكون أزلياً ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا ننتفع^(٢) بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذا لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يخرج إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فعله ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الهوى ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن نزن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المخرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أي المستديرة .

(٢) لعل الصواب : قتنع أو قنع .

شرح تاسطوس لحرف اللام

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب] ^(١) الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يزل كذلك . فيطلب : هل يمكن أن يكون جوهر لا يتلبه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغاير ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهر ما أزلياً ؛ ثم نبحت : هل يمكن أن يكون جوهر غير متحرك . وهاتان صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [٢٠٧] . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بعجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلي ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزلية لا تفسد . فإن الحركة^(٢) والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا^(٣) الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساد . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تزل ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها الحرك لها . فكيف يمكن أن تتوهم الحرك لها ، وهو أزلي ، لم يكن عنه^(٤) الدهر

(١) هنا يبتدىء الفصل السادس من مقالة « اللام » وهو أول الموجود بالنسخة التي بأيدينا .

(٢) ن : للحركة

(٣) أي افترضنا — ترجمة حرفية — فيما يلوح — لفظ اليوناني .

(٤) أي التحريك .

ليس شيء من المواد [٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته^(١) إلى صورة السرير ، كذلك دم العظم ، والأرض لا تثبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نهمل السبب فيها العلة التي جالها بالقياس إلى الأقسام المتحركة حال^(٢) واحدة . فأنما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة الحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام السائلة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبلها ، والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصار العلتان جميعاً علتي^(٣) الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك النجّية^(٤) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه المبادئ !

< الفصل السابع >

فإن كانت الحركة لا تكون لها ، فالتحرك بها أزلى ، وهو الفلك . فالحرك له لا يكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد قائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد قائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك ويحرك معاً ويوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يحرك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرك غير متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الهبولى ، وهي التي جوهرها الفعل . ولا يجب أن تعجب من محرك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس النسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .

(٢) ن : حالاً .

(٣) ن : علتان .

(٤) أى الكواكب غير الثابتة .

معشوق فإنه يحرك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا لبعض الأفعال . إلا أن الأشياء المعشوقة والأشياء المعقولة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المعشوق والمعقول فينا محددين^(١) معاً . فإن المعشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة . فأما في المبادئ الأولى فالمعشوق والمعقول معاً شيء واحد . لأنه معقول هو معشوق لا بخلاف ذلك ، أعني لأنه معشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بعينه في الأشياء المعشوقة القريبة منا التي نراها ، وهي التي نشوق إليها أو نختارها كاللذينة ، والتي هي بالحقيقة حسنة . وفي العشق الأول وفي أول المشوقين ليس ما نرى بمخالف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدامنه هو ما عليه ، وما يُعقل منه هو ماله . والذي يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخير . وابتداء هذا العشق إنما هو ما يُعقل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل . وكل عقل فحركته من [٢٠٨ أ] الشيء المعقول ، كما أن الظن حركته من المظنون ، والتخيل والتخيل^(٢) . وأول المعقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد ، إذ ليس فيه تركيب مما بالفعل وبما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء^(٣) : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شيء واحد بعينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة الحرك الأول للأشياء فقط ، بل وبمنزلة الكمال والشيء الذي من أجله . فإن الذي يختار بسبب ذاته ، والذي حسنه بذاته ، والذي له الفضيلة في الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول في الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد نقول في فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهر العلة الأولى علم . وغنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهي التي نشوق إليها . وما بعدها فبعض يقرب منه وبعض يبعد ، كما يوجد في سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال وبعض ينفص عنه . فليس بمعجب إن كانت علة أولى أن تكون جوهرراً وفعللاً . وتعقلها ذاتها : تنشوق إليها

(١) ن : يتعدان ، والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

(٢) لعل الصواب : « من » .

(٣) أى : أما بالنسبة إلى سائر الأشياء فإن الموجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفوا إثر ذلك العقل، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرص على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ^(١) كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يعشق على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفيدة الفائدة^(٢) من مرتبة الملك، إذ كان يقرب منه لافى الموضع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحركة وسائر الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً^(٣) ، لكن الأجسام السماوية كغيرها فى المكان فقط . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التغيرات — غير متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شيء من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرى لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورة بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقاً . فبمثل هذه الضرورة^(٤) إذا السماء وطبيعة الكل مُتَلَقَّان . وأما البقاء الذى على غاية الفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدة من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهر كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكدر ما يجد السبيل إلى العلم^(٥) . لأن العقل فينا فى أكثر الأمر متشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائر ما يمنعه [٢٠٨ ب] من الفهم ؛ ويعقل ذاته من غير مانع ، فيتبها له بذلك السبب سرور وفرح دائم لا يحصى . وأما الذى طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم ، فليس اللذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت ألد من النوم عندنا ، لأن الفعل ألد من البطالة ، والحس من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) قادت له فائدة = حَصَلَتْ .

(٣) ن : واحد .

(٤) فوقها تصحيح بقلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النص دون أن يشطبها .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : < ف > السبيل إلى العلم منها (أى بواسطتها) < هو > بكدر ما يجد .

الجهل ، فبلغ زيادة ذلك العقل فى الشرف وفضيلة الرأى لانهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل ألد^(١) فى جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لذيقاً جداً لأنه توقع^(٢) لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذى يوجد فيه ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذة فيما هو بالفعل أكثر ، فالذى طبيعته فعل فقط — خارجة أصلاً عما بالقوة — أى نسبة توجد له إلى السرور الذى يسره الله إذا هو فعل أفعاله وعقل ذاته ! فيبين أن العقل فى سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو أفضل من جميع المعقولات . وأفضل جميع المعقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره أو يمنعه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاته ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك^(٣) ، لم يكن فى طبيعته معقولا . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بعينه إذا انطبقت فيه صورته وبقي جوهره خارجاً^(٤) ، كذلك أيضاً حال العقل عند المعقولات التى هى له من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً^(٥) عنه جوهره تسوية الهوى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذى ينتقل فى وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ، ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة ما يختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل المعقولات التى هى موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً^(٦) بقتة فى دفعة واحدة . وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هى عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ، وجميع الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشيء الذى هو فى غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكذلك هو كذلك فى العلة الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها فى غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج فى ذلك إلى طبيعة من خارج . لكن الذى تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذى .

(٢) ن : يتوقع .

(٣) فى الهامش : كذلك .

(٤) ن : خارج .

(٥) ن : خارج .

(٦) الأوضح أن يقال : جميعها ؛ فإذن س ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإذن ذلك لمعجب ، وإن كان أكثر من ذلك فهو أعجب المعجب وله أكثر . والأمر في كثرته يتبين ، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تعانده الحواس ولا شيء من الأعراض ، يعقل جميع الموجودات لا على أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة^(١) له ، لكنه هو الذي يولدها ويحدثها والتي هي هو . وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حي^(٢) ، كما لو أمكن أن يكون [١٢٠٩] الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياته هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرف جميع ماله حياة^(٣) . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . وقد نقول : إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله . فقد تبين أنه يوجد جوهر أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة ، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير ؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم ، ولا له مقدار من المقادير ؛ وأنه ليس بمات ولا منقسم . وذلك لأنه يحرك زماناً لا نهاية له ، فإنه لا يوجد عظم متناه له قوة يحرك بها غير نهاية . فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لا نهاية لها فليست بطبيعية فيها ، ولا على أنها أجسام ؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى ، وإما لنفس فيها ، من تلك القوة التي ليست بجسم . وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زماناً لا نهاية له .

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر : أي واحدة أو هي كثيرة ؟ أعني هذه التي لا عظم لها ولا يشوبها الهبولى . فإن المتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً يتيماً . وبعضهم قالوا بالصور . وتبين من الأشياء التي تقدمنا نحددناها أن المبدأ الأول واحد ، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية . وبعد ذلك المبدأ ، جواهر كثيرة حائلها هذه الحال .

(١) في الهامش : غيرته .

(٢) أي أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة .

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك فحركته من محرك . فالعلة الأولى يجب ضرورة أن تكون واحدة غير متحركة . وأما الجواهر المحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورة أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة ، وأن تكون في ذاتها غير متحركة ، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس ، وأن تكون أزلية . إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقصد إلى تعرفه من علم النجوم . ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة . والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسة وخمسون ، أو سبعة وأربعون . فلتكن الحركات هذا العدد . إلا أن الحكم الضروري في ذلك فللذي^(١) يتنجم : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة ، وأن يكون عدد الملل المحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون الملل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة^(٢) ، يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والحرك الأول لا تشوبه الهبولى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون الحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد .

< الفصل التاسع >

ولأننا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنظر : هل تفعل وتعقل ؟ أم هي غير فاعلة ولا تعقل ، كالعالم النائم الذي لا يستعمل عقله ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلاً لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذي للمبدأ الأول من الشرف والحمد في أن يكون كالفرق في النوم يحرك الجميع وتحن الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لمشاقتهم ، والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينبوعها . فهي إذن تعقل لا محالة . فيجب أن يُبحث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يخلو : إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره . وعقله لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بعينه أو أشياء كثيرة .

(١) أي أن العالم بالفلك هو الأقوى على الحكم البقيني في مسألة عدد الافلاك .

(٢) ن : كثيرة ؛ والمعنى يمكن أن يستقيم عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً^(١) عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه بسيط فيكون جوهرًا ليس في غاية الفضيلة . لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعقل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك^(٢) هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أحسن من الشيء الذي جعل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يتبعه اتصال الفعل ودوامه ، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تعب واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خسيصة ؟ ويجب أن ينبني عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيصة ، ونقول إنه يعقل التي غاية^(٣) في الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيصة فهو يستفيد الشرف من أحسن الأشياء ، وذلك يجب أن يُهرب منه . فإنه ألا يستفيد البصر أشياء أولى من أن يبصر^(٤) . فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء^(٥) واحد أو أشياء كثيرة ؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عقله لها كلها معاً ، أم بالتصفح منه لواحد واحد وتركه واحداً وإقباله على آخر ؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعة ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإما أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عقل^(٦) له ولا اكتفاء . وإن كانت الأشياء التي يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصفح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له . وإن كان عقله للأشياء في دفعة واحدة بلا مدة ، فهل يكمل بها عقله ، أو لا يكمل فليبت غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن في الطبع أن يعقل الأشياء كلها معاً . ففي جميع هذه الأشياء يجب البراء من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) ن : خارجة .

(٢) أي هذا المعقول الخارجى هو الذى سيكون الأفضل والأشرف من العقل .

(٣) لعل هنا تقديمًا وتأخيرًا والأصل هو : التي في غاية الشرف .

(٤) أي أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .

(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أي تعقل .

التعب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شبع فيه^(١) ، كذلك عقله لذاته لا شبع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذى يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويعشقها ، كذلك الذى يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [١٢١٠] الموجودة المعلومة عنده . وعقله^(٢) لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن بإدراكه معاً ودفعاً . ولأنه على غاية الكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصيرة <ة> تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع المقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن ينكر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضعف ، ولا يخرج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات بيّنة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكا لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قوامها^(٣) به . والعقل والمعقول منه واحد : فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثر — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها .

(١) الضمير المذكور يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكذا فيما يلي بعد في السطر التالى : دائم .

(٢) ن : غفلها . (٣) ن : قوامه بها .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر^(١) أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد به الحفظ ؛ ويصدر عنه بالعرض وبما يتفق من قربه وبعده ومحاذاته وانحرافه — أفعال شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظ ، وبالعرض الاختلاف الداخل تحت الحفظ .

فعل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعرض تجدد^(٢) الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركة الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فكأنه يقول : فإذا الفعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذا الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فأما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأدواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان يتيماً أنه إن كان يجزى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تطلب المبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى المقدم الذى لزمه ، وذلك المقدم أن الحركات بالخلاف مما قلنا ، لأن ها هنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن ، وليس وجوده بحسب القول والاستدلال [١٣٩] العقل بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والفسرين ، فقال : قبيح أن يُصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يحمل مبدأ للذوات : فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للموجود . وانحرأه ! أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحداً الحق الذى هو مبدأ كل وجود !! ويقول : إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأً لحركة

ومنه كتاب الانصاف

شرح كتاب صرف الهم

[١٣٨ ب]

للشيخ الرئيس ابن سينا على بن الحسين بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر الفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد فى الأشياء التى يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [فى] قبل وبعد إلا فى زمان أو مع زمان^(١) وإذا اتصل الزمان ، وهو انفعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركة ضرورة ، فإن الزمان : إما حركة ، وإما شيء متعلق بالحركة موجود^(٢) معها . قال ثم يقول : وإذا^(٣) فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنتفع به فى اتصال الحركة وفى فيض الوجود ، فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له فى الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويخالط ذاته ما بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً للتحريك المتصل^(٤) . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن الذى بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً . فإذا كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شيء هو بالفعل ؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتى العنصر فى^(٥) تعيينها . فإذا العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : ناقصة فى التيمورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ورمز له بالرمز ت ؛ وسنكتفى بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو زيادات .

(٢) ت : موجودة . (٣) ت : وإذا .

(٤) المتصل : ناقصة فى ت . (٥) ت : مدة .

(١) ت : يصد . (٢) ويمكن أن تقرأ : تمجد .

الفلك أن يجعلوه مبدأ لجوهر الفلك . ويقول : أما ظنهم أن حركة الفلك قد صح في أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظن يحتاج أن تتأمل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده في نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذا هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فعلقوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت . فإذن ضرورة كونها متحركة دائماً هو أنه وجد فيها ^(١) الحركة . ولا يجب من هذا أنه يجب لها الحركة كيف كان ؛ < و > حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم يجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دائمة ولا غير دائمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يتعد إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من العجائب أن يكون مشته متقبلاً به أزلياً ^(٢) . فيجب لذلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزداد على هذا ، باقياً على الدوام ، متحركاً ، مع تنامي قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المعشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفعل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهى كالمعشوق . وما ينفع العاشق المتنامي القوة أن يكون معشوقه إنما يعشقه فقط وهو باق دائماً ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير العشق . ومن العجب أيضاً أن يكون الشيء لم يتسبب لجزم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل معشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو النصبة ^(٣) بينهما فقط . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أي جهة هو سبب لجزم السماء ؟ ومن أي جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جعلنا موجودين تمثل لنفس السماء معشوقاً يحركه الدهر كله . ثم كيف يمكن أن يعقل الأول شيء قائم في جسم متحرك معه بالمرض لأنه يصير له بحسب أجزائه التي تبدل أما كلها أجزاء . فإننا قد برهننا على أن مثل هذا المعقول ، بل ذلك معقول بعقل يعد غير منطبعه في مادة . فمن مثل هذه الأشياء يعلم تباً ثم وتشوشهم وعجزهم وبُعْدهم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مُرْتَضٍ ^(٤) وملائم ، أي هذا الأول الذي قلنا إنه أول النظام المعقول مُرْتَضٍ ^(٤) ، أي أنه في ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزلي .

(٣) بكسر الفاء = الكسرة ، أي الفاصل أو الفارق . راجع ص ٢٦ س .

(٤) ن : مرتضى .

لا يمكن أن يكون كمال حقيق إلا وهو له في ذاته ، — والكمال الحقيقي هو الكمال الذي يليق به . ويشير بالملائم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ المختار لذاته ، وملاءمته أن الأثر الذي ينال منه هو الملائم لكل شيء : طبيعياً كان أو نفسانياً أو عقلياً . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شبه ما به ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون في إمكانه أن يقبله من كالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أطلال لكالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ ب] ينال بالوجه العقلي حقيقته ، فتنتقش في جوهر القابل الهيئته ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به في إدراكه لنفسه .

والسبب الذي لأجله وقعت الكثرة في التكوّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأول بذاته سببه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل وتوسيط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقعت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسط ، وبعضها من غيره بلا توسط وإن كانت ترتقى إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذي وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غيرية ، أي اختلاف حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضطرّ ضرورة ، في تجدها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهي إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرك لأنه بذاته معشوق ، ولأن المتحرك مُسْتَعِدٌّ للانفعال الذي تتبعه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورة ولو في القوى التي تقارب النطق . فيكون إذن الفعل والانفعال ضرورتين ^(١) ، وتكون ضرورة كريمة لها وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولسنا نغني بهذه الضرورة أنها ضرورة قهر أو ضرورة لا بد منها في شيء ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هي عليه ، بل إنما هي ضرورة بالشرط المذكور . وإذا اعتبر كل شيء بذاته غير منسوب إلى جهة نيل من الحق الأول ، فهو غير ضروري الوجود ، بل إمكاني الوجود .

(١) ن : ضرورتان .

ولو جاز أن تُفصم العلاقة لتلاشي و بطل . فكل شيء باعتبار ذاته باطل هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جلت قدرته .

وقوم ظنوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضروري شرطاً والضروري حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . قللت لأبي بشر : فإذا^(١) من الضرورة على ما هي عليها ، فأى موقع للعلة الأولى في أمرها ؟ فقال دوام الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبله ولا ضرورة لشيء في ذاته . ومما يدل على غفلتهم أنهم يحملون الضرورة للشيء في ذاته والدوام من غيره ، حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضى الدوام مالم يُمدد من غيره . والعجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها ، وهي ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير علة بمحركها . بل الحركة : وجودها ، وضرورية وجودها من حين توجد ، ودوام وجودها - كله معلق بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مُفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التي يجب أن يقع بينه وبينه .

قال ثم يقول : « فإذا بمبدأ مثل هذا علقت السماء » ، يعنى فإذا بأول ومبدأ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته ، عقله غيره أو لم يعقله ، خير محض ، معشوق لكل من حيث لا يشعر به ، منبجس عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون الموجودات ضرورة من قبله ومن قبل سلطانه الذى لا سلطان للمدم المطلق [١٤٠] من الأشياء معه ، بل إما أن يمنع المدم أصلاً أولاً وأخيراً ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول التفاعلات ، - فبمبدأ مثل هذا علّق هذا الكل . ويعنى بالتعليق قوام الذات به وتجزؤه به لا بحركتها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه وإن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون .

ومما يحسن تامسطيوس^(٢) فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بينا .. (٢) راجع قبل ص ٢٠ .

معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالتها عند الحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جَعْلَه عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء يكمله ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كحال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذى يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها فهو مقتبط بذاته ملتد بها وإن جل عن أن تنسب إليه اللذة الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لا محالة له بها ذاته ، وعلاء ذاته ، وهو مُدرك لها وليس المعنى الذى يسمى في الحسوسات لذة بالانفس الشعور بالملأثم والكمال^(١) الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأولي للكمال الخفى بانفاية ؟ وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مرددون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي بها نحن ناس ! فنقول : إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانفاسنا في الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بدنيون ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة وخلسة . ثم قال : « فإن كان الإله أبداً كحالتنا في وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجيباً فله^(٢) ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاغتياب بذاته إلا القدر الذى لنا في الاغتياب به حين تنقطع بكنه الالتفات العقلى إلى جبروته رافضين للمعشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنغتنب به وبذواتنا من حيث نتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً - فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه - فذلك أعجب وأعظم . فإن اللذة فعل لذلك ، أى كونه بالفعل ليس انفعالا ، وإنما هو كمال إدراك وكونه^(٣) بالفعل للإدراك الخصوص بالملأثم . ولهذا العلة نلتذ بالتيقظ ، لأنه إدراك ، وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيد لنفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالتقوية على هذا ،

(١) ن : الكلام . (٢) إن هذا من شأنه لأنه إله .

(٣) أى : واللذة فضلا عن أنها فعل ، فهي إدراك للملأثم ، وهذا يزيد في كمالها .

والرجاء والحفظ لئذيان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفي الحال نلتذ بنجاليه ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها^(١) كالموجود . وأما الفهم فإنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المعقول ، فإنه يصير معقولا في الحال كما يلامسه مثلا . وإنما يكون العقل والعقل والمعقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هي الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مباينة من حيث هي معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهي حياة » ، أى حتى بذاته ، أى كامل ، في أن يكون بالفعل مدركا لكل شيء ، نافذاً الأمر في كل شيء . فإن الحياة التي عندنا إنما تسمى حياة لما يقترب بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس ، وأما هناك فالشار إلى بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل الذى من ذاته يتعقل كل شيء من ذاته . ثم قال : فإذا هو حياة وبصر متصل أزلى ، أى حتى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يبحث هل الحرك المفاوق الذى ليس بحسب واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والحرك الواحد متحرك واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفاوقة كثيرة بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشتهى إلى أن يكون خاصاً بحركه محرك^(٢) ، وأخذ ذلك مسلماً . ثم ينتج عن كلامه^(٣) مقدمة في أن الجواهر المفاوقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان . قال : هذا حق — ولكن ليس بيننا مما قاله . فإن المبلغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفاوق محرك كالمشتهى والمتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يهتدى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيب أول وثان » ، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

(١) أى يجعل الشيء التذكر كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتصح أيضاً هذه القراءة بمعنى من التأويل .

(٣) ن : كلام .

فما بأن من كلامه ؛ فإن كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن ههنا محركات مفارقة كثيرة ولم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق في الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هي معاً في الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعض في الوجود ، أو تتعلق معاً أو على ترتيب ، ويجب أن يعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محركاً مفارقاً غير متناهي القوة ، ويحرك كما يحرك المشتهى . ليتأمل أن المشتهى لا يكون مبدأ الحركة والمتولى للحركة ، بل يكون آخر هو الذى يحرك كالعاشق والمشتهى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتهى ، وأن ذلك هو الحرك بمعنى مبدأ الحركة المزاول للحركة ، فإنه لا محالة صورة للجزم السماوى مشاركة ، فهي نفس فإن الجزم نفسه بما هو جزم لا يتحرك بذاته . فإن سلمنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون المتحرك على أنه مدرك معنى معقولا يشتهى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتهية ومفاوقة ، ومحركات في أجسام السموات تحرك على أنها مشتهية ومتشبهة .

ثم إنه يطلب عدد الحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شيء لم يكن ظاهراً بعد في زمانه وإنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحد من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق في الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأنية الأولى ، أى الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أى لأنه أنية قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فإذا الحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضاً واحد بالعدد ، أى إنما له ذات واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مبادئها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوى إذا رُبى وتم .

< الفصل التاسع >

ثم شرع في بعض صفات الإله جلّت [١٤١ أ] عظمتها فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ في ذاته وفي عقله لذاته ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشيء

الكريم الذي له وهو الكون بأقصى كما له ؟ ! بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدمة عليه فيتقوم بما تفعلها ذاته ، ويكون جوهره في نفسه في قوته وطباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون في طباعه ما بالقوة ، من حيث يُكتمل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدمها ، فيكون الذي له في طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلا لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذي له من ذاته الأمر الأفضل الأكمل ، بل من غيره ؛ ويكون كما له من جهة الشيء الذي يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعبر عن هذا الفرض بعبارة تؤدي قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضا إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئا آخر ، فما هو في حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا الاعتبار بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشيء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له القسم الآخر وهو أن يكون تعقل الشيء الآخر أفضل من الذي له في ذاته من حيث هو في ذاته شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكما له بغيره . ومن الحال أن يكون عاقلا لغيره ، فإنه في نفسه وفي رتبة وجوده الذي نخصه غير معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كان التغير زمانيا أو كان تغيروا بإرادته ، يقبل من غيره أثرا ، وإن كان دائما في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته . فكل شيء يناله ويتوصف به فهو دون نفسه ويكون شيئا مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذي هو أشر .

ثم ما ادعاء من أن تتابع العقل له متعب ، خطأ ؛ ونسى أنه نفسه قال في العقل الميولاني إنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه في العقل المنفعل وفي آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى في نفس الإنسان أنه بالفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشيء يجب أن يكل ويتعب ، إنما التعب هو أذى يعرض بسبب خروج عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتولى مضادة لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشيء الملائم واللذيذ المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره متعبا . ولا أيضا ما يقوله تاسطيوس^(١) حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشيء لا يتعب من أن يحب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضادا لشيء في جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التي هي بالقوة ، ولا المقول الذي فرض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمعقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس في غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلا لذاته في حد ذاته . فإن كثيرا من الأشياء أن لا تبصر خير من أن تبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أي شيء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عني الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بممكن . فإنه إن عقل ذاته على كنهه ما هي عليه عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعقل كونها مبدأ وانثال^(٢) عليه أن يعقل الكل وإلا لم يعقل ذاته بكنهها . وإن عني أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سببا لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا في ذاته سببا للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمسلم أيضا أنه إن لم تبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تبصر ، بل هو كلام عامي جداً . ثم قال : فإذا يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه يشبه أنه يرى هذا ويقول على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شيء ، ولم يكن في أن يكون مستكمل الذات بالذات نقص ، بل بالتغير . ثم يقول : ويعقل التعقل ، أي يعقل ويعقل أنها بالفعل متمثلة .

ثم يشير إلى أنه لا يفرق فيه العقل والعقل والمقول ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن في كل شيء العقل والمقول والعقل واحد . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل ص ٢١

(٢) كذا في الأصل ، فإما أنه تحريف وإما أنه يحتاج إلى شيء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم في ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفاً ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن في ظاهر الأمر ليس أن يكون الشيء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك في كل شيء . وأما أن كونه معقولا كيف < هو > مبين لكونه عاقلا ، فذلك غير مُسَلَّم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مبينة لشيء غير هيولاني ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شيء غير هيولاني غير مبين له . فإن كان هذا الشيء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المعقول منه شيء والعقل شيء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث في هذا الموضع ، إنما يكون ثالثاً في موضع يكون الذى يعقل فيه شيئاً^(١) والذى يعقل فيه شيئاً^(١) ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون في ذاته عقلاً وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما يعقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف فى الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشيء بعينه ، وفى الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة نعم الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمقولية في مثل هذا التعقل واحد .

< الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحال في ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعدل . فيقول مامعناه : ليعلم كيف الخبر أن وجود الصانع والفاضل في طباع الكل ، أهو كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود في ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإننا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها في طباع الكل على [١٤٢] نوع ما ، ليس على ترتيب المساواة ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، وليس مع

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة لكل ، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجود والنظام على ما يمكن في طباع الكل أن يترتب عليه .

ثم يقول مامعناه : إن ترتيب الطباع في الكل كترتيب المنزل في أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شيء كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام . وأما المالك والعبيد والكلاب والسنائير فقلما تشارك الأولين في أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جارٍ على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال في الطبع في أن يكون هناك أجزاء أول مسوَّدة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق الخلوط بالطبع والإرادة وإن كان المصير في كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَنَى عليه أمره هو احتماله في نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، والتى عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن في احتماله لم يكن ذلك بسبب المفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكأنه على هذا النحو . ولذلك تقع العاهات والنشويها في الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلاً ، أو تقبل منها الكمال الأول دون الثانى . وليطلب كمال هذا الكلام وتمامه من المشرقيين . ثم إنه يقول — وصدقاً يقول — إننا إن لم نُجَرِّ الأمور على هذا المنهاج التجاؤنا ضرورة إلى أن تقع في محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويعتد بعد هذا مذاهب الثنوية ويُفَنِّدها^(١) .

(١) في الأصل يفسدها . وهى قراءة تصح أيضاً ؛ ولكن يقلب على الظن أن يكون ما افترضنا هو الأصل .

شرح كتب «أثولوجيا»
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

عن الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبنا ونم الوكيل .

(١) ليس يعنى أن نفس الإنسان ^(١) كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع ^(٢) إلى بدن ولا تُلابسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر ^(٣) قد بان استحالاته في الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس لَمَّا وجب ^(٤) لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرُّد الأمور ^(٥) العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة ، بل وُجد له في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرًا يُنال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكمل في أول ما يعرض ^(٦) له في الوجود كحال الجواهر ^(٧) العقلية الأول ، بل هي جوهر يُستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل ^(٨) عنه . وقبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلي أى مفارق للمادة فقط — أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة — موجوده ^(٩) بالفعل أنه يعقل ذاته وما يلزم معقول ذاته من مبادئه ^(١٠) وتوابعه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلاً لذاته ^(١١) لأن ذاته مجردة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز اقترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسى الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هي جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه » (« أثولوجيا أرسطاطاليس » نشرة ديتريشى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣)

قراءات نسخة التيمورية (رمزها : ت)

- | | | | |
|----------------------------------|-----------------------|--------------|---------------|
| (١) النفس الإنسانية | (٢) تنزع | (٣) ناقصة | (٤) لم يوجد |
| (٥) الصور | (٦) مضرة الأول في ت | (٧) الجوهر | (٨) يشتغل |
| (٩) موجودة له بالفعل يفعل ذاته | (١٠) مادة | (١١) بذاته | |

حالتها^(١) مع نفسها ؟ فإذا عقلت ذاتها ، فالمعقولات التي تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها ؛ والممكن في مثل هذا الجوهر^(٢) واجب : إذ هو جوهر لا يتغير ، بل فرض على كماله^(٣) الأول . فتكون المعقولات التي بلا واسطة معقولة له ، والتي لتلك^(٤) بلا واسطة معقولة له^(٥) ، والتي يلزم من اجتماعها معقولة له . فيكون العالم العقلي معقولاً لها . وهو الحياة العقلية التي بين أمرها في كتبه^(٦) ، وأنها أفضل كل^(٧) حياة وألذ كل حياة . فإن^(٨) اللذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه ، فقال : « في العالم العقلي » ، [١٤٦ ب] أي في عالم التجرد^(٩) من العلائق المادية لا يخاطبها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئاً من أحوالها . وقال : « ثابت فيه دائماً^(١٠) لا يزول عنه » ، أي^(١١) ليس هذا التجرد والتفرد يكون وقتاً دون وقت ، بل دائماً ، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول^(١٢) في الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائماً^(١٣) ، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال ينحوه ولا يشتاق غير ما حصله له^(١٤) .

(ح) قال : « وكل جوهر عقلي » ، أي من حيث هو جوهر مستغن عن أن يقوم بالمادة ، « بناله شوق » ، أي يحتاج أن يحصل شيء غير حاصل له ، « فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط » ، أي من حيث ليس واجداً للكمال^(١٥) في أول ما به يتجوهر فهو في درجة ثانية ، أي لا يكون عقلياً صريحاً في قوام ذاته وفي كمال ذاته الذي يتلو قوامه ؛ بل وإن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فإنه في حيث كمال ذاته الذي يكون له بعد ، ما لم يكن يحتاج إلى مادة . وأما البرهان على ذلك فقد صح^(١٦) ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن^(١٧) ذلك البرهان لم يتم من حيث إن التجدد والتغير جسماني ، بل من حيث هو تجدد^(١٨) وتغير . وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون مثل هذا الجوهر الذي ليس له كالاته^(١٩) مع أول تجوهره ، عقلياً

(ج) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلي له شوق ما » ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استفاد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك الشوق إلى مسلك ما^(٢٠) (س . س . الخ) .

- (١) حالها له (٢) هذه الجواهر (٣) كمال (٤) لذلك (٥) له : ناقصة في ت (٦) قد أمرها في فنه (٧) كمال (٨) فإن (٩) المجرد من (١٠) دائم (١١) إذ (١٢) وهو الاستكمال بالكمال في الوجود عنه كمال (١٣) ودائم (١٤) حصل له (١٥) واجد الكمال (١٦) صح (١٧) قال : ذلك ... (١٨) مجد (١٩) كالا ، لأنه مع أول جوهره

صرفاً أي مجرداً عن المادة وعلاقتها من كل وجه . فإذا استفاد العقل شوقاً كان طلبه لما يشتاق إليه في قبيل^(١) غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلي ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشيء بسبب أنه لا شك ولا^(٢) نقص في جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم^(٣) ذلك النقص وكان له أن يشتاق إلى مفارقتها^(٤) ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير ، لا من حيز الثبات^(٥) فإن حيز الثبات لم ييخل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لقصور فيه ، واحتياج منه إلى صقال يحصل له في جناب آخر .

(د) قوله : « يرها^(٦) في العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأت العالم العقلي لكانت^(٧) استكملت ، لأن رؤية الشيء^(٨) هو قبول صورته ؛ ولكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التي في العقل ، أي^(٩) يشتاق إلى أن يراها في العقل . وبالجملة ، فإن الشوق^(١٠) يكون جملة غير مفصلة ، كمن يشتاق إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرب لذته ، وكالحيوانات الغير الناطقة في ذلك فإنها^(١١) تشتاق إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هـ) أي احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكمال بالصور العقلية موجوداً بالفعل . (و) يجب أن يقال : ويشتد شوقه إلى العالم الحسي ، لما بيننا^(١٢) من أنه العالم الذي فيه يطلب التجرد^(١٣) .

(ز) أي < أن >^(١٤) النفس شيء عقلي مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

(د) : « ولا يبقى في موضعه الأول لأنه يشتاق إلى الفعل كثيراً وإلى زين الأشياء التي رآها في العقل » (س . س . الخ) .

(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق المشتاق إليه < احتاج > إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة » (س . س . الخ) .

(و) : « ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتنفس فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسي » (س . س . ١٠ - ١١) .

(ز) : « فالنفس إذا إنما هي عقل تصوّر بصور الشوق » (س . س . ١٢ - ١٣) .

(١) قبل — كذلك في بقية ما ورد فيه هذا اللفظ في هذين السطرين

(٢) لا يقبل وليسبب قص... (٣) يتقدم (٤) مقارنته

(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما في ...

(٧) كانت (٨) لقيء (٩) أي أنه يراها (١٠) التشوق

(١١) ذلك لأنها تشتاق... (١٢) من : ناقصة (١٣) التجدد (١٤) الزيادة عن ت

شوق إلى العالم الحسى . فيها^(١) صارت له هذه الصورة — وبها تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إنما هي نفس لأنها كمال نفس طبعى آلى .

(ح) أى أن النفس قد يكون ما تُستكمل به مما^(٢) تشوقُ إليه أمراً كلياً ، وقد يكون أمراً جزئياً . فإن كان أمراً كلياً صير^(٣) صورته الكلية بالفعل وتصرف فيه تصرفاً كلياً من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت^(٤) فى البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غير مفارق لها ، أى بالإقبال نحو غيرها . وإن [١٤٧] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد^(٥) محاكية للصور الكلية زينتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك^(٦) . أى أن النفس يزيد بها حسناً بما يجرد بها التجريدات المذكورة فى كتب « النفس » و « الحس والمحسوس » . وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى يَقتُشِرُ^(٧) عنها اللواحق المادية والأشياء التى هى فيها كالغطاء ، لأنها تظن أنها من^(٨) جواهر تلك الصورة^(٩) ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها^(١٠) ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك^(١١) القشور وتجردها^(١٢) عن اللواحق^(١٣) الغريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العالل القريبة^(١٤) التى هى^(١٥) بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن العالل القريبة^(١٦) ألصقت الصور بمواد ولواحق للمواد، لكنه^(١٧) يجب أن تعلم^(١٨) أن نصيب الأجرام السماوية الإعداد والتهيئة والتدرج ؛ وكما أن^(١٩) الصور النوعية فائضة من المبادئ الغير الجسمانية ،

(ح) : « غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً كلياً وربما اشتاقت شوقاً جزئياً . فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صوّرت الصور الكلية فعلاً ، ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلى . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صور تصورها الكلية ، زينتها وزادتها تقاوياً وحسناً وأسملت ما عرض فيها من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التى هى الأجرام السماوية » (س ٥ س ١٣ الخ) .

- (١) فيما قد يكون نفساً (٢) بما (٣) صورت (٤) كان
(٥) مواد : ناقصة (٦) وصار ذلك إلى أن
(٧) يغير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...
(١١) ذلك (١٢) تجردها (١٣) اللون (وفى هامشها : الكون)
(١٤) الغريبة (١٥) تكون (١٦) ولكنه (١٧) تصل
(١٨) فى م : وكال الصور... التصحيح عن ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هى التى تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور المادية . وأما المبادئ الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هى فيها ، لكن إذا اتصلت بالمثل^(١) السماوى خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تتأدى^(٢) إليها الأفعال والانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لكل شئ منها نصيب بحسبه .

(ط) قال : هى مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحلله ، أى النفس الإنسانية^(٣) التى هى الأصل ولها هذه < القوى >^(٤) ؛ فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل^(٥) لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر . (ى) أى أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى . أقول : إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة^(٦) التى تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة^(٧) العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر^(٨) العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال^(٩) الحقيقى والبهاء الحقيقى ، فسيبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط^(١٠) . ومن المعلوم أن اشتغال^(١١) النفس بالجانب الأدنى يصدّه عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصدّه عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست مغالطة^(١٢) للبدن حتى يكون البدن بالخالطة يصدّها^(١٣) عن الكمال العلوى إذا^(١٤) لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة تعرض للنفس من

(ط) : فإن الأنفس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة . فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية ونطقية ، وهى مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلله « (س ٦ س ١٤ الخ) . (ى) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحس ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث » (س ٦ س ١٧ — س ١٩) .

- (١) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت
(٢) انتقاضه وتحلله الإنسانية
(٣) فى م : أصل القوى لانبعاث القوى
(٤) الجواهر (٥) الكمال
(٦) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
(٧) بمغالطة
(٨) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت
(٩) فى م : أصل القوى لانبعاث القوى
(١٠) الجواهر (١١) الكمال
(١٢) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
(١٣) بمغالطة
(١٤) فى م : وكال الصور... التصحيح عن ت

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأموال البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجلة التي كانت في البدن ، فتكون مصدودة^(١) عن العالم العلوي : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة^(٢) غير طبيعية ولا مناسبة تلزم الشيء الذي هو بالقياس إليها نقي . فإذا فارقت النفس البدن وهيئاتها استعلائية^(٣) ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لابساً الجمال الأبهي ، منقطعة عن العالم الذي كانت فيه .

(يآ) أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [١٤٧ ب] : تقاسى عذاباً شديداً كبيراً حتى^(٤) ينمحي عنها كل دنس ووسخ يعلق بها من البدن لأنها إنما تستبقى^(٥) بالأفعال الرديئة^(٦) . فإذا تعطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكالات التي ستحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتم وبيئتم ، فكذلك^(٧) بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشيء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا بحكم التجدد ، فإننا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجوداً إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التي تخصها عند الخلو من البدن ، أو سبب من الأسباب التي من خارج ، من الأسباب القائمة التي ليست على سبيل التجدد^(٨) أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلاً . ولو كانت العلة في ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئاً من العلل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون لتزكيته^(٩) وهي في البدن ولرياضتها وهي متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية خالتاها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجدد حال كانت الأمور كما

(يا) : « وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انقياسها في لذات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُلْغى عنها كل وسخ ودنس علق بها في البدن » (ص ٧ س ١ الخ) .

- | | | |
|------------------------------|--------------|-------------------------|
| (١) صعوده — وهو تحريف ظاهر | (٢) رذلة | (٣) استغنائية |
| (٤) حتى : ناقصة | (٥) تستيقن | (٦) وإذا |
| (٧) كذلك | (٨) وأى | (٩) ولا يكون له كسبها |

هي وبقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقي عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئاً من أسباب التجدد فلعله التناسخ في بدن آخر . لكنه إن كان في أبدان البهائم والسباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيداً للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال في ذلك البدن كالحال في هذا البدن^(١) . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسية في الأبدان ؟ ! والطبيعة لا تعلق أعراض المصالح بالأموال التي لا تكون بالتساوى أو بالأقل . وإن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فسيصير^(٢) الشيء البريء عن المادة مصكوكاً^(٣) عن الحركات الجسمانية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها . فلعل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى في النفوس راسخة لا تبطل أصلاً . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة المشرقية » .

(يتب)^(٤) قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه » ، أى تبقى مختصة بجهة عالمها الذي منه ابتداء وجودها من غير أن تهلك أو تبعد . قال : « ولا يمكن أن يعرض الإفساد لآنية من الآنيات التي مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما^(٥) بالقوة في جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تدثر ولا تبعد ، كما قلنا » ، أى من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذي هناك الغبطة العليا والبهجة الأوفى^(٦) . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأديتهم بالهيئات الغريبة المضادة واشتياقهم إلى أصدادها . فأما الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهي بالأدعية . ولتطلب من « الحكمة المشرقية » .

(يب) : « ثم هي ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أنها تهلك وتبعد ، كما ظن أناس » ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك أُنْيَة من الأُنْيَات لأنها أُنْيَات حق لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مزاراً » (ص ٨ س ٤ الخ) .

- | | | |
|---|------------------|-------------------------------------|
| (١) كالحال في هذا البدن : ناقصة | (٢) فيصير | (٣) سك الباب : أغلفة ، أى ممنوعاً |
| (٤) الترقيم يختلف في النسخين هنا ، ففي ت رقم : يا | (٥) ما : ناقصة | |
| (٦) يمكن أن تقرأ في ت : الأولى | | |

(يَجَ) قال: « حُجِبَتِ الفكرة^(١) عَنِ ذلك النور والبهاء » ، أقول إن صريح التجرد والإقبال على الحق^(٢) مَمْنُونٌ بالنقص عن الوصول إليه [١١٤٨] ، فكيف إذا لمَح^(٣) في الذهن غير الذي تتوصل منه إليه ؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة . فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وَحُجِبَت عنه وإن كانت الفكرة^(٤) < عنه > قد تنهج سبيلاً إلى كثير من إدراك معنى الربوبية . لكن الإدراك شيء ، والمُشاهدة^(٥) الحقّة شيء ؛ والمُشاهدة الحقّة تالية^(٦) للإدراك إذا صرفت المهمة إلى الواحد الحق وقُطِعَتْ عن كل خالَج وعائق به ينظر^(٧) (وَخَلَجَ = فَطَمَ) إليه ، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرَك من حيث المدرَك المناسب للذيذ الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك ، والمُخَلَّصة^(٨) عن كل محنة ، الواصلة إلى العَشيق^(٩) الذي هو بذاته عَشيق^(٩) ، لا من حيث هو مدرَك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عَشيق^(٩) في جوهره . ولما كان الإدراك قد تَحَجَّب عنه الشواغل ، فكيف المُشاهدة الحقّة ! وأقول إن هذا الأمر لا ينبئك عنه^(١٠) إلا التجربة ، وليس مما يعقل بالقياس ، فإن^(١١) في كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر ما يدرك منها بالقياس^(١٢) ، وخواص أحواله تعلم بالتجربة ، وكما أن الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه الذات الحسية ؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها المبهم^(١٣) عن التفصيل ، كذلك في اللذة العقلية وكنه أحوال المُشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة . وأما خاصيتها فليس ينبئك إلا المباشرة وليس كلٌّ بِمَيَسَّرٍ^(١٤) لها .

(يَدَ) الجزء في التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به سعى ما من خير وشر يكون

(يَجَ) : « فإذا مرّت في عالم الفكرة والرؤية ، حُجِبَتِ الفكرة عَنِ ذلك النور والبهاء » (س ٨ س ١٤ — س ١٥) .

(يَدَ) : « وتذكرت عند ذلك أرقليطوس ، فإنه مرّ بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرس على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزي بأحسن الجزاء اضطراباً » (س ٩ س ٣ — س ٥) .

- (١) الفكر (٢) مملوء (٣) سنع في الذكر (٤) الزيادة عن ت (٥) والمُشاهدة الحقّة شيء : ناقصة (٦) ثابتة (٧) في م : نظراً ، والتصحيح عن ت (٨) كالْمُخَلَّصة (٩) عشق (١٠) عنه : ناقصة (١١) في : ناقصة (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص (١٣) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية (١٤) ميسر لها

بإزائه وفي هذا الموضع قد جعل السعى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذي هو البدن منبهاً للعَشيق الحقيقي ، وذلك في أول الأمر جُشْمَةٌ^(١) ماويحتاج إلى رياضة حتى يصير كالغريزة فتكون السعادة الأخروية^(٢) جزءاً بإزاء هذا السعى .

(يَهَ) قال : « فلما أخطأت » ، أي لما كانت ناقصة^(٣) لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك ؛ « سقطت » أي احتاجت^(٤) أن تنزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم الحسي . قال : « وإنما صارت في هذا العالم فراراً من سخط الله » < تعالى >^(٥) أي فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر^(٦) فتتقى بعيدة عن عناية الله < تعالى >^(٥) . التأويل في ذكر بعضهم للتناسخ^(٧) أن النفس الرديئة بعد^(٨) مفارقة البدن تكون في هيئات بدنية رديئة ؛ إنما يُشْعَرُ بأذاها^(٩) حينئذ ، فتكون كأنها معادة إلى البدن وربما^(١٠) كان ذلك تخيلاً^(١١) إليها نوعاً من التخيّل قد أُشير إليه^(١٢) في كتبه .

(يَوَ) كأنه يقول : إن النفس إنما صارت إلى هذا^(١٣) العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزييناً له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً^(١٤) إلا بتقان التام وقد نحس^(١٥) ما هو ممكن من الحياة العقية . وإذا < كان > ذلك ممكناً لها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التي هي جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء^(١٦) هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن^(١٧) فيها النفس ليتِمَّ^(١٨) به هذا العالم وليكون فيه^(١٩) من كل شيء مما في العالم العقلي ما يمكن ، أي فتكون المادة الجسمانية

(يَهَ) : « وأما أُنْباد وقلبس فقال إن الأُنْسَ إنما كانت في المكان العالي الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (س ٩ س ٩ — س ١٠) .

(يَوَ) : « ولما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى » (س ٩ س ١٠ — س ١١) .

(يَوَ) : ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه ، فقال إنه جوهر شريف سميد ، وإن النفس إنما صارت =

- (١) لم نجد هذا المصدر في كتب اللغة ، ولعلها في الأصل : جشامة . وفي ت : جسمية (٢) في م : الأخيرة ؛ والذي أثبتناه عن ت (٣) أي لا كانت أي لا كان . وهو تحريف (٤) م : احتاج ، والثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) الذات (٧) التناسخ (٨) بعد : ناقصة (٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخيّل (١٢) أُشير به في كتب (١٣) هذه . والكلام ساقط بعدها حتى قول متقناً (١٤) مستغنى (١٥) ما هو له من (١٦) الأجزاء (١٧) أسكن (١٨) ليتِمَّ (١٩) منه في

فيه مصورا بصورة هي محكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كاهناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

(يز) نعمَ ما حكم بأن جعل مبدأ الحق المعقول والشيء الموجود في المحسوس وهو الموجود الجرمانى ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونعمَ ما قال : « إن الخير لا يليق بشيء ... إلا به » لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذى يخصه . وكل شيء [١٤٨ ب] باعتباره ^(١) في نفسه مقطوعاً عنه الاعتبار ^(٢) المتعلق بالأمر الإلهى ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذى يخصه ، منه . فكل ^(٣) شيء كأنه خُلِطَ من شر وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، وباعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكاله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كاله وتارة بالفعل ؛ وإما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتنعاً فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِنَ بإمكانه وجوبٌ من غيره . ولا تناقض بين ^(٤) كون الشيء ممكناً بحسب ذاته واجباً من غيره ^(٥) . وأما الأول فواجب من نفسه ، عزّت قدرته .

== في هذا العالم من فعل البارى الخبر . فإن البارى لا خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عظيماً متناً في غاية الاتقان ، أن يكون غير ذى عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم وأسكنها (في الأصل المطبوع : وأمكنها) فيه ثم أرسل أنفسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم كاملاً » (س ١١ س ١ وما يليه) .

(يز) : « إن علة الأنبيات الحفية التى لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهي الأنية الأولى الحق ، ونفى بذلك البارى الخالق عز اسمه . ثم قال (أى أفلاطون) : إن البارى الأول الذى هو علة الأنبيات العقلية الدائمة والأنبيات الحسية الدائرة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به » (س ١٢ س ١٠ وما يليه) .

- | | | |
|-------------|-----------------|---------|
| (١) باعتبار | (٢) الاعتبار | (٣) وكل |
| (٤) من | (٥) من غير ذاته | |

(يح) أقول : إن صدور الفعل ^(١) عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان ، بل بحسب الذات على ما صحح في الكتب . لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية ، وافترضوا إلى ذكر القبليّة ، وكانت القبليّة ^(٢) في اللفظ تتناول الزمان ، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب — أوهت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى ، وأن تقدمه تقدّم زمانى . وذلك باطل .

المقالة والميمر الثانى

(آ) سأل : « إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى ، فأتقول ؟ » ، أى ما تحصله بالفعل ؛ « وما تذكر ؟ » أى تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن . فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنما يجوز ^(٣) أن يكون فيها بالفعل والرأى وسائر ما يفعل ، ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فينتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتم ختى يحتاج إلى أن يفعل فعلاً ينال به كمالاً ، ويقول قولاً ينال به كمالاً ^(٤) . وذلك هو الفسكو والذكر ^(٥) ونحوه ، فإنها تُنقَشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تتصرف فى شيء مما ^(٦) مما ^(٧)

(يح) : « وما أحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ذقال إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها ! غير أنه ينبغي لسامع قول الفيلسوف أن ينظر فيتوهم عليه أنه قال إن البارى تعالى إنما خلق الخلق في زمان . فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه ، فإنه إنما لفظ بذلك لإرادة أن يتبع عادة الأولين . فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان في بدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء ، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان في وصفهم السكون وفي وصفهم الخلق التى لم تكن في زمان البتة » (س ١٣ س ١١ الخ) .

(١) : « إن سأل سائل فقال : إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى وصارت مع تلك الجواهر العقلية ، فما الذى تقول وما الذى تذكر ؟ قلنا إن النفس إذا صارت في ذلك المكان العقلى إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف . إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول » (س ١٤ س ١١ — س ١٥) .

- | | |
|----------------------------------|--|
| (١) العقل | (٢) وكانت القبليّة : ناقصة |
| (٣) فإنه يجوز ... الذى : ناقصة | (٤) ويقول قولاً ينال به كمالاً : ناقصة |
| (٥) الفكر ناقصة ، والذكر : مكررة | (٦) بشيء |
| (٧) شيء مما كان ... | |

كان في هذا العالم وفي تحصيلها على هياتها^(١) الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعاني من حيث هي^(٢) جزئية ، والنفس الزكية تعترض عن هذا العالم وهي متصلة بعدد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ، ولا أحببت أن تذكره : فكيف الفائز <ة>^(٣) بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(ب) العالم الأعلى في حيز السرمد والدهر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني العقلية التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا^(٤) . والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور العقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا^(٥) يقع أيضا للمعنى الكلى تقدم زمني على المعنى الجزئي كما يقع ههنا حين تُكتسب المعلومات « فيحصل الكلى أولا ، ثم تأتي الحال الزمانية <ف> يحصل التفصيل » ، بل يكون العلم بالجميل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معا ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا في الجوهر الذي هو كالتخاتم ، فكذلك هو في [١٤٩] الجوهر الذي هو كالشمع : فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع^(٦) العوائق إلى الذي هو كالتخاتم نسبة واحدة فلا^(٧) يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل معا . ونقول إن كل شيء ، كليا كان أو جزئيا ، تحصل صورته في هذا العالم ، وكل جزئي فإنه مدرك هناك على الجهة التي لزم من أسبابه ، وهي جهة تجعل الجزئي كليا — قد بين

(ب) : « إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كانت بغير زمان . فذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر فيها ههنا أيضا بغير زمان ، ولا تحتاج أن تذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى » (س ٥ س ١٨ — س ١٦ س ٤) .

- | | | |
|-----------------------------|-------------|------------------|
| (١) ثباتها — وهو تحريف | (٢) هو | (٣) الزيادة عن ت |
| (٤) الفساد — وهو تحريف | (٥) إنه يقع | (٦) ترفع |
| (٧) م : ولا ، والتصحيح عن ت | | |

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلومات غير متناهية ، فإن امتناع غير المتناهي إنما يكون في أشياء مخصوصة .

(ح) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت في القضية أن العقل يعقل كل شيء من ذاته ، ولعله يعقل أشياء^(١) أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع <عن>^(٢) أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر في ذلك زمانيا ؟ فأجاب^(٣) فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل المعلولات^(٤) عن عللها الموجبة لها . فإن الشيء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، إلا وجود المبدأ الأول الحق : فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذاتها^(٥) ، فتجب عن عقولها ذاتها وجوب المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذاتها بل وجوب ذاتها عنه . بل يجب أن يكون عقلها للمبدأ الأول لها هو^(٦) من جهة تجلي المبدأ الأول لها . فإذا تجلت لها عقلته ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كل شيء في الدرجات الثلاثة . لكن لقائل أن يقول : إن العقل الفعالي إذا عقل^(٧) من ذاته أن وجوبه من غيره ، عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه^(٨) السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف^(٩) الذي استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجود ذاته^(١٠) عن غيره ، ووجود ذاته هو عقليته ، فتكون عقليته تلك عن غيره ، فيكون^(١١) ناثلاً — لكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلا لشيء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلا لشيء بعده معلول لكونه عقلا لذاته ، لأن عقليته في ذاته علة لعقليته^(١٢) في غيره ، إذ ذاته الذي

(ج) : « فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة أنه فارغ خال عن كل شيء . وهذا محال ؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائما ؛ وإن كان يعقل دائما فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائما . فلا يكون هو ما هو بالفعل أبدا . وهذا قبيح جدا . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل العقل (في المطبوع : فإذا العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته ففسد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه » (س ١٨ س ١٩ — س ١٩ س ٧) .

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| (١) الأشياء أخرى — وهو تحريف ظاهر | (٢) الزيادة عن ت |
| (٣) وقال | (٤) من |
| (٥) ذاتها | (٦) يكون من ... |
| (٧) عقلت | (٨) هذا |
| (٩) فالبحر | (١٠) ذواته هو عقلته |
| (١٢) العقلية | (١١) السكامة ممزقة غير مقرونة |

هو العقلية التي تخصه ، علة لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن نقول إنه عقل ذاته فمقل الأول . ولم يجز أن يقول إن عقلية في ذاته علة لعقلية^(١) الأول التي للأول بل معلولة له إذا كان هذا الوجود العقلي معلولاً لذلك الوجود العقلي نائلاً عنه . ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده لم^(٢) يكن الصحيح أحد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعاً إنمّا^(٣) يكون الذي بعد في كونه معقولاً له وفي كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المساحة في أن يجعل العقل التسام عاقلاً أولاً وجود ذاته ثم منه وجود العقلية الذي للمبدأ الأول ، بل الأوجب أنه يعقل^(٤) ذاته موجوداً بعقله لعلة ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقي . وإن تعقله لعلة يكون بتجلي من العلة عليه لا يضيء^(٥) بسبب البتة إلا من^(٦) العلة ، ليس^(٧) بسبب في ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل^(٨) ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية العقول مجردة فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتها لا تتعلق في أكثر^(٩) الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد العقولين جزءاً من معقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ ب] ماهيته مائية^(١٠) ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التي ليست المبادئ العقلية بأجزاء لها تابعا بعضها البعض^(١١) والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادئ من حيث هي مفردة ماهيات^(١٢) متمثلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل^(١٣) الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متكررة^(١٤) لا ينظم^(١٥) بينها نظام واحد ولا يقع فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون^(١٦) معاً لا ترتيب فيه .

- | | |
|------------------------------|--|
| (١) العقلية | (٢) ولم |
| (٣) أن | (٥) يضيء : ناقصة (٦) في |
| (٧) ليس : ناقصة (٨) عقله | (٩) الأكثر — وهو تحريف |
| (١٠) في الأصل مهلة النقط . | (١٢) منفرد ماهية (١٣) عقل الماهيات |
| (١١) بأجزاء تابعا لبعض | (١٤) منكرة (١٥) تنظم |
| (١٦) منكرة | (١٦) فيكون |

(د) إن الأنفس^(١) السماوية من حيث هي جسمية ومن حيث هي^(٢) محركة لا على سبيل ما يحرك المشتاق والمشتوق ، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة — فهي مدركة للأحوال الجسمية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكاً جسمانياً جزئياً يفارق الإدراك العقلي^(٣) الصرف . فهي^(٤) تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها ويتبعها^(٥) من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مبادئها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها^(٦) على ضرب يليق بأجسامها . فيكون إنمّا تشبه^(٧) بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستتبع من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتشوق المبادئ المفارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما^(٨) الأنفس الأرضية فإنها تشبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية^(٩) وبتوسطها يتوصل إلى إدراك السمويات بالحس ، ويكون ذلك ضرباً آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد^(١٠) من التشبهين^(١١) هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكر المعاني العقلية ، وهو الانتقاش بالمعاني المعرّاة عن القشور الخالطة لها القريبة منها ، المعرّاة عن الجزئية التي هي من غواشي المعاني المنزهة بالكلية التي هي تجريد المعنى عن اللواحق الغريبة . فللفنوس تشبهات ثلاثة : تشبه بالعقل يكون فيه كالذاكر للمعاني العقلية ، وتشبه بالأجرام السماوية ، وتشبه بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و]^(١٢) هو تذكر ما ، ودوامه ذكر وحفظ ما .

(د) * إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون التعقل ، وإما أن يكون التوهم . والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها تكون على حال الأشياء التي تراها ، أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسماوية ، فعلى قدر ذلك تستحيل وتصور مثله * (ص ٢٢ س ٧ — ص ١٢) .

- | | | |
|---|--|---------------------|
| (١) النفس | (٢) هي : ناقصة | (٣) العقل : ناقصة |
| (٤) وهي | (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها ويتبعها من | |
| (٦) وما بعد أجسامها : ناقصة ، ولعلها الزائدة في الرقم السابق ، لحدث نقل من الناسخ واضطراب نظر . | | |
| (٧) يشبه | (٨) فأما | |
| (٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة | (١٠) واحد : ناقصة | |
| (١١) الشبهة | (١٢) زائدة في م فقط . | |

(هـ) إن المتوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلًا ومنه حاجبًا^(١) . وإذا كان المتوسط موصلًا^(٢) ، صار بعد الاتصال كأنه غير متوسط ، لأنه إذا وصل ما يصل بالمتوسط^(٣) فمن حيث وصل لا متوسط^(٤) ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما المتوسط الحاجب فهو الذي لولاه^(٥) لوصل الشيء : والخير^(٦) الأول يصل منه إلى الأشياء^(٧) ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثاني كمالات الوجود الثانية^(٨) ، والثالث جليلة ذاتها ونيابها ومعرفتها على الوجه الذي يمكن . فالمتوسط الموصل : إما أن يتوسط في الوجود فيكون موصلًا للوجود : وإما أن يتوسط في كمالات الوجود فيكون موصلًا لـ كمالات الوجود : وإما أن يكون موصلًا لجليلة ذاته . فهناك يكون الموصل مرتفعًا إذا وصل ، فيكون الشيء^(٩) مشاهدًا بجليلة الحق مشاهدة بلا متوسط من حيث هي مشاهدة وإن كانت بمتوسط من حيث هي مشاهدة معلولة بجليلة الحق غير محتجبة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [١٥٠] يقع إلا بتوسط فذلك توسط الإيصال . وهو رفع توسط الحجب ، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جليلة الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها نيل المعرفة — وإن كثرت المتوسطات — سر يانًا هاتكًا للحجب .

(و) جواب الشك أن النفس في حد^(١٠) قبليتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئي معين ،

(هـ) : « إن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بل ، هو الذي يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ، ولا يحجب شيء ولا يمنع مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أناتها ، ولم يمنع مانع من ذلك ، جرمانيًا كان أو روحانيًا . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يليه . فإن لم تشق النفس إلى الخير الأول واطلقت إلى العالم السفلي واشتاقت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له » (س ٢٣ س ١ س ٩)

(و) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى : فإن كانت تتوهمه ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئاً من هذا العالم البتة ؟ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تتوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لكنها تتوهم بوجه عقلي . وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (س ٢٣ س ١١ — س ١٧) .

- (١) فإن منه متوصل ومنه حاجب (٢) حاصل (٣) إلى المتوسط (٤) متوسط (٥) في م ، ت : لولا هو . ويصح أيضاً (٦) الجزء (٧) الأشياء : ناقصة (٨) كذا في م ، وينقص في ت (٩) الشرع بهذا الجليلة (١٠) أو : جد ، كما في ت

فلا يكون لها شوق جزئي معين ، بل يكون نوع من الشوق كلي . وإن كان إلى جزئي كالشوق إلى الغذاء^(١) مثلاً حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن >^(٢) بحسب ذلك التقدم شعوراً جزئياً . كذلك لا يكون بذكر البدن لو بقي بعده^(٣) ذكراً وهمياً بل عقلياً غير محصص . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سميت توهمها عقلياً — فهو جهل بالجزئي من حيث هو جزئي . إلا أن ذلك الجهل ليس جهل ناقص بل جهل شريف . وهذا كما قيل : « أن لا يعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم^(٤) » . والجهل جهلان : جهل لما هو في المرتبة^(٥) العالية ، و جهل لما هو في المرتبة^(٥) السافلة . وكل واحد له حكم غير حكم الآخر : فالشيء العالي قد يجهل كنهه لعجز السافل لا لسكونه بجهول السكنة ؛ والشيء السافل قد يجهل كنهه لسكونه في ذاته بجهول كنهه^(٦) الجزئي . والعقل لا يتصور فيه الحقيقة الإلهية إلا بضرب من المقاييس واعتبار اللوازم وبالأشياء الخارجة عنه كما يُفطن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتاً يتوصل من ذاته إلى أن ينبت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناه ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلي ذات العقل للعقل ناقلاً للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على^(٧) كل مستعد قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث يُنال عنه فقط من غير وجوب في ذات العقل ولا الماهية^(٨) أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مكتملة . وأما الكلام الفصل فيها فليقتأمل في الكتب وفي « الحكمة المشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال في إدراك العقل لما فوقه^(٩) .

(ز) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هي جزئية ، وبهذه الجهة

(ز) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت في العالم العقلي ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سيما إذا كان العلم الذي اكتسبته دينياً ، بل تحرس على رفض جميع الأشياء التي نالت في هذا العالم ، ولا (في الخطبوع : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا . وهذا قبيح جداً أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهي في العالم الأعلى » (س ٢٤ س ١٤ — س ١٩) .

- (١) الملا (٢) الزيادة عن ت (٣) أو بقي بعد ذكر (٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ٣٣ . وراجع قبل س : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة (٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة^(١)، وإلا لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسمانية، لأن إدراكات^(٢) أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جسمانية، فإنها إنما يمكنها أن تتذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي المنسوب إلى القوة المصورة، وذلك إنما يكون لها إذا انفعلت^(٣) بتوسط آلة بدنية وصار^(٤) لها الآثار الخاصة بالعالم^(٥) الجسماني فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة.

(ح) إن النفس لها في جوهرها قوة واحدة لاهلها^(٦) قوى مختلفة، ولا أيضاً هي مجموع من قوى مختلفة، بل هي مبسطة^(٧) الذات، ذات^(٨) قوة شريفة، وهي التي لها في نفسها^(٩) وهي القوة العقلية وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها. فالقوى^(١٠) إنما تتكرر من حيث هي قوى للبدن في البدن، لا للنفس في النفس، بل للنفس بأنها منه. ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هي أو قوى فائضة منها لا لسبب^(١١) منها بل لسبب^(١٢) البدن، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء < والقوى >^(١٣) مختلفة في المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفتها^(١٤)، وإلا فما السبب الذي أوجد^(١٥) للبدن [١٥٠ ب] أجزاء مختلفة الأمزجة إلا النفس؟ وما السبب في أن جعلها مختلفة الأمزجة والهيئات إلا^(١٦) لأن القوى التي تحتاج إليها النفس في سكونها في هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها في أنفسها لا بسبب أن الأبدان^(١٧) هي التي جعلتها مختلفة، بل الأبدان هي التي هيأت باختلافها قبول الاختلافات منها؟ فلما كانت النفس تحتاج في استكمالها إلى^(١٨) بدن، خلق لها بدن لتعلق به. ولما كانت تنال كمالها العقل بتوسط الإدراكات الحسية، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال في خارج وبعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : « وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها؛ بل هي مبسطة ذات قوة تعطى الأبدان القوى إعطاءً دائماً. وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها، وصفات المعلول أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول، لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول » (س ٢٨ س ٥ — س ١٠).

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة

- | | | |
|--------------------|--------------------|-----------------------------------|
| (٢) إدراك | (٣) انفعلت جسمانية | (٤) لها : ناقصة |
| (٥) بالعلم | (٦) لأنها | (٧) مبسوط |
| (٨) ذات : ناقصة | (٩) أنفسها | (١٠) والقوى |
| (١١) بسبب | (١٢) الزيادة عن ت | (١٣) في المزاج ... مختلفة : ناقصة |
| (١٤) وجد | (١٥) لا | (١٦) قوى ... الأبدان : ناقصة |
| (١٧) استكمالها بدن | | |

إلى قوة^(١) دفاعة للضار غضبية وخوفية، وقوة جلابة للنافع والضروري شهوانية غذائية. فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولاً حاجة^(٢) الواحد إلى الواحد، وبعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجة ثابتة، وخلق النفس بحيث^(٣) يصلح أن تفيض عنها في البدن هذه القوى، فيكون بعضها، وإن كان أولاً في الوجود المادي^(٤)، أخيراً في الوجود الصوري. فإن سأل سائل: لم كثرت القوى، ولم انقسمت؟ فالجواب: إن عنيت أنها لم هي مختلفة^(٥) في ماهياتها — فليس ذلك لعله من خارج، فإنها لا يمكن ألا أن تكون كذلك. بلى^(٦)! إن كان فيها شيء مركب فتكون علته العلة لوجود ذلك التركيب. وأما كون ذلك التركيب ذلك الشيء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هي ماهياتها، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأوجب لها أن تكون مختلفة^(٧). وإن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول: أمكن ذلك بأن أعد لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة. وإن عنيت كيف وقع إليها قسمة شيء — فما وقع قسمة شيء، فإنه^(٨) ما انقسم ألبتة^(٩) نفس واحدة إلى قوى^(١٠) كثيرة مختلفة. بلى قد تنقسم نفس ما كالنباتية^(١١) إلى أجزاء متشابهة في أجزاء متشابهة^(١٢) أو مختلفة؛ وإما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة^(١٣) فلم يعرض ذلك ألبتة لالنفس الأول في ذاتها، ولا لشيء من قوى النفس.

الميمر الرابع^(١٤)

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التي ليس يُيسر كل لها، بل إنما يُيسر لها صاحب النفس بنفسه^(١٥) هذا العالم

(١) : الشرح هنا يتعلق بالصفحات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالذات.

- | | | |
|--|-------------------|------------------------------|
| (١) دفاعية . | (٢) إذ لا حاجة | (٣) صلح |
| (٤) في الوجود المادي أخيراً : ناقصة (٥) لم تنمى مختلفة من — وهو تحريف شديد | (٦) بل | (٧) وأوجب ... مختلفة : ناقصة |
| (٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة | (٩) ألبتة : ناقصة | (١٠) قوى : ناقصة |
| (١١) كالإنسانية | (١٢) كثيرة | (١٣) نفساً له هذا |
| (١٤) الميمر الثالث | | |

الاستحيل وخساسة مبلغ شهواته وأعراض النضب والطمع وغير ذلك فيه . فإن^(١) جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زكّي نفسه وطرح عنها هذه الأغشية وراضها وهذبها^(٢) ، أعدّها لقبول الفيض العلوي . فرأى أول شيء حُسْن نفسه في جزئيتها واعتلائها وعنايتها عما يعبد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرفها عن كل شيء ويحقر عندها كل شيء حسي ، فابتهج واعتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم دود هوة الملكوت^(٣) المرددين في لاشيء المتناحرين^(٤) عليه ، ينهم في ذلك التخبط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم مخوفون بكل غم وخوف وحسد وهم^(٥) ورغبة وشغل في شغل في شغل^(٦) ، وذلك بهجة ونور يأتي^(٧) من عند الله بتوسط العقل ليس يهدي إليه الفكر^(٨) والقياس إلا من جهة [١٥١] الإثبات^(٩) ، وأما من جهة خاص ما هيته وكيفيته فإنما يدل عليه الشهادة . ولا ينال تلك الشهادة إلا من استعدّها لها بصحة مزاج النفس^(١٠) ، كما أن من لم ينقِ الحلو^(١١) فيصدق^(١٢) بأنه لذيد ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الالتذاذ به إلا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتدّ بها أيضاً ووُجِدَت الشهادة مخالفة لما كان يقع^(١٣) به التصديق السالف .

(ب) لما أشار إلى النور الذي يسنح على النفوس الزكية من النور^(١٤) الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمتة ليس نورا ، ولا على أحد وجهين : فإنه ليس نورا على أنه نور شيء يتصل^(١٥) إلى ما يصل إليه ذلك الشيء ، ويكون وصول ذلك الشيء سبب وصوله ؛ وأيضاً ليس هو نورا للصفة من صفاته حتى يكون هو شيئاً^(١٦) ليس له النورية في هويته ، بل في شيء من صفاته^(١٧) وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشيء من حيث

(ب) : الإشارة الموجودة هنا لم نشر عليها بحروفها في المنشور من « أنولوجيا » ، لكنه يستنتج وجهة الفقرة مما سنورده بعد خاصاً بالفقرة ج .

- | | | |
|--------------------------------------|------------------------------|-----------------------|
| (١) وإن | (٢) هداما | (٣) غير واضح المعنى |
| (٤) المتأخرين | (٥) وهم | (٦) وشغل في شغل |
| (٧) أي | (٨) العقل يهتدي إليه الفكر | |
| (٩) الإيثار | (١٠) البدن | (١١) الحلو : ناقصة |
| (١٢) فيصدق | (١٣) وقع | (١٤) نور |
| (١٥) فيقبل ... فيكون وصول .. | (١٦) م : شيء | |
| (١٧) حتى يكون ... من صفاته : ناقصة | | |

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والرتبة والبعد عن المخالطة للمادة والمعدم وما بالقوة وسائر ما به يقبح^(١) وجود الشيء وينزل ويسفل . فإذا^(٢) كان الشيء نورا بذاته ونوراً قائماً بذاته^(٣) ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محجوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محجوب الذات عنه بشيء^(٤) من الأشياء الأخر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلي ذاته لذاتها وصولاً^(٥) بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء مُتَّاد عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضي ترتيباً خاصاً في النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلي لكل شيء بكل شيء .

(ح) أي إن^(٦) كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها^(٧) ، فكان^(٨) ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — كانت الصفة التي له التي بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن^(٩) فاعليته فاعلية الفاعل الأول . ونقول إن المبدأ الأول عزّت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتاً مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيراً من الصفات تقع الذوات مثل الأمر الذاتي للإنسان الذي هو هوية ذاته يتبعه أنه بحال^(١٠) وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التي ليست مقوِّمة له بل تابعة لوجوده مقوِّمة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مُكَافِئَةً لذاته في وجوب الوجود

(ج) : « والنور الأول ليس هو بنور في شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فلذلك صار ذلك النور بنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفعالها بصفات فيها ، لا بهويتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فلذلك صار فاعلاً أولاً وفاعل الحسن الأول الذي في العمل والنفس » (م ٥١ س ٧ — س ١٢) .

- | | |
|--|----------------------|
| (١) فتح ؛ وهو تحريف ظاهر | (٢) وإذا |
| (٣) ونورا .. بذاته : ناقصة | (٤) بشيء : ناقصة |
| (٥) أي الشيء الآخر غيره . وفي ت : وهو لا بذاته | |
| (٦) إذا | (٧) لذاته من ذاتها |
| (٨) وكان | (٩) تسكن : ناقصة |

ولا سبق لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين . وذلك قد بُيِّنَ امتناعه ^(١) فوجوب ^(٢) الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات فهي واجبة بوجوب ذاته . فهذه هي العلوية . وإذا كان فيها النورية المشرقة على القوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(د) قال : الروحانيون أصناف . فَتَرَكَ الصَّنَفَ الذي عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذي ^(٣) هو كالنفوس في العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش ^(٤) بمهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر ^(٥) على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هي لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض في عالم العقول على ما فصل في « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما ^(٦) في العالم العقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية ^(٧) وأشرف للذات المادية التي هي نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعاني التي للعالم المحسوس ليست زينة للذات التي يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مترتبة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التي يلزمها ^(٨) من حيث تعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس للمهية أعلى ، فتكون رتبة وجلالة للمهية السافلة مثل تجلي هوية الحق الأول إذا نالها ^(٩) ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هي صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما في السماء

(د) : « والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية ؛ والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية فلك سماوية . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجسمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (من : جسم) أيضاً ، فلذلك صار كل واحد منهم في كلية تلك السماء . وتقول إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين (في المطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؟ وكل من في هذا العالم سماوي ، وليس هناك شيء أرضي ألبتة . والروحانيون الذين هناك ملائعون للأنس الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا يتأق صاحبه ولا يضاؤه ، بل يستريح إليه » (من ٥٢ س ١٦ — من ٥٣ س ٦) .

- (١) فوجب في ذلك . امتناعه : ناقصة
(٢) فوجب
(٣) الذي : ناقصة
(٤) متين
(٥) ليس إلا على ..
(٦) بما : ناقصة
(٧) وفضيلته
(٨) بل تلك .. من حيث : ناقصة
(٩) فإنها لها ذات ...

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسماني يَشْرَفُ بها ؛ إلا أنه لا ينالها كما هي ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملاسبة للقواشي ، وتلك الصور التي من ^(١) عالم العقل ليست تتميز وتنفرد ^(٢) ويقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسماني بمعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها في كل الآخر ، لوجاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مثنوية ^(٣) إلا بالمعنى فقط ، وأما بخير ذلك فلا . وأما هذه التي في الأجسام فهي متتابعة في المعنى وفي غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساماً ، فربما كان الكثير منها معاً كاثون والرائحة في التفاحة : فهذا ربما أشار إلى تفهيم شيء مما هناك مما لا يقباز إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي بعيدة عن منافرة تجري بين غير ^(٤) الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التي لا يجوز اجتماعها معاً في ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسائلة ^(٥) متساعدة ، كمال ^(٦) كل واحد بأنه مجامع للآخر وبحيث يصلح أن يجمع الآخر ويكون معه لروحانيته ^(٧) .

الميمر الخامس

[١٤٣ ب] فصل ^(٨) . المبدع على الإطلاق هو الذي وجوده من شيء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قدّر فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

- (١) في (٢) تتعدد . وهو تحريف (٣) ينسونه
(٤) تغير (٥) متألة (٦) باكمال

(٧) هنا وردت التعليقة التالية في صلب النص في كلتا النسختين :

« من ميمر من كتاب « الأتلات » مكتوب في مجموع الإلهية وهو الفصل الذي أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذي وجوده ... إلى الفصل الذي آخره : وفقد الخير أعظم من الشر النادر فإن ذلك شر عام تال . أنت إذا فكرت وجدت طبيعة البدن منفعة من الهيئات النفسانية ، وإن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك ، مثل أن الفكر في الحامض قد يضرس ، وتأمل العين الرمدة قد يرمد وتخيّل صورة حسنة لأن يجمع ينهض أعضاء الجماع ، وتخيّل المفزعات يرعش ، وتخيّل المزاج إلى البرد من غير أن يقصد الأمر النفساني ما يعرض من الأمر الطبيعي — كذلك حال أفعال طبيعة العالم من نفسه » .

وعلى هذا فعلينا أن ندخل هنا القسم المشار إليه وهو موجود في ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد الشروح على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع المشروحة بالدقة من المطبوع من « أثولوجيا » . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بعينها ، بل إلى الأفكار العامة الواردة « بأثولوجيا » ؟ أو لم يبق لدينا القسم من « أثولوجيا » الذي يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود في ت .

المخصص هو الذي مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [١٤٤] بحيث لم يَتَسَلَّطْ عليه قبله العدم ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن . والإبداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود . قال : ليس^(١) فيضان الصور عن الأول الحق على سبيل ما يترتب في الفكر ويطلب بالروية بل أبدعت الإبداع الشريف الذي ذكروا ، مما يبدعها البارئ بذاته لا بتوسط شيء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منهما كل شيء دفعة لا بطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بعدية ذاتية لا زمانية — العالم الحسي وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذلك ليس لما بعده لكنه ليس في إبداعه منع لأن يفيض الجود الإلهي إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبة وجودها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلهي الفاضل واقفاً ووراء إمكان ، ولم يمكن أن يكون في المعقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلي والحسي ثم لا يأتيتها الجود الإلهي ، تعدى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التي لو كان إيجادها لحاجة من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شيء أو غرض في وجود شيء . لكان بها غنية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكمل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسياً وكون ما يصبح وجوده من عند الفيض بإبداعه .

فصل : أول اثنيينية في المبدع — أي مبدع كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجود . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلاً

(١) : « لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلي أو في العالم العلوي بفكرة ولا روية البتة . فبالحرى أن لا يكون في المدبر الأول روية ولا فكرة » .
وراجع أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارئ روي في الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذي أبدع الروية ، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعد ؟ ! وهذا محال ، ونقول إنه هو الروية ، والروية لا تروي أيضاً ؟ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تروى ؟ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محال . فقد بان وصح قول القائل : إن البارئ — عز وجل — أبدع الأشياء من غير روية » .
(صفحة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيعقل ذاته ويعقل الأول . وناله من الأولى بذلك للأول اثنيينية تقع له لا بعد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلاً لما يتبعها ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها كثرة ، فإنما هي كثرة لازمة بعد استكمال الهوية كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه الجهة جاز أن يبدع من العقل المبدع الأول ، عقل ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنيينية يكون لها أيضاً اثنيينية أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غير نهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية وجود من الأول به وجبت ، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها . فليست الماهية تقتضي اثنيينية في ذاتها لأنها ماهية ، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شيء مركب في حقيقته . وأما جانب الوجود فلعل قائل يقول : وجود تلك الماهية في حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضاً متكثر ذو اثنيينية بتسلسل إلى غير النهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئاً يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذي يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنظر هل هو [١٤٤ ب] له بإمكان ، وهو في نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه الماهية فممكن بإمكان الماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقدسة إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شيء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها في نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شيء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد شُرح في « الحكمة الشرقية » .

فصل : قال : إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شيء من مادته وصورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذي فيه ، أى الأمر العقلي الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تعطيه آلات دافعة عنه جلابة إليه . ونعنى بالعقل ههنا النصيب من الأمر العقلي الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبيعية . وهذا كلام بحسب التخيل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التامة وهى الفضلية ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى تلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط وعاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يجمله خاطراً بالبال . فإن هذا إنما يجوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكما لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها ، فعقلنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام ، فيجب أن يعقل كل شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شيء ، معقولة مهذبة عن الفواشى الغريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، ويصير به إمكانه وجوبا ، ولكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجمله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعم ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير العقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول « وإبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازماً لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير ، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزوماً [١٤٥] إياه ، فيكون إنما وجبت بتعقله لها ، وتعقله لها ليس فى مرتبة تعقله لذاته بل تابع لتعقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته ، ولذلك قبلية ذاتية على تعقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها وإذا كان كذلك فتكون باعتبارها فى درجة تعقله لها ممكنة أن تكون عنه . فتعقلها إذن ممكن عن ذاته ، لا واجب عن ذاته . فإذا يجب إذن ؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافيا لوجوب لها عنه فى أنفسها ، صادفه العقل . وكذلك فيكون لزومها عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله ، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها ، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيرى ذلك ، بل وجبت كذلك بتعقلها^(١) كذلك . فتكون إذن ذاته إما جلابة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته ، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها . فإذا قلت يقصدها وينظمها ، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها ، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقلياً . فبقى أن ذاته جلابة للأشياء إلى النظام ، ليس إنما عقابها على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها ، بل وجب عن ذاته نظامها فعقلها على نظامها . ويرتفع الشيء الذى تسميه أنت عناية وهو تعقل الأول للمصلحة والصواب . فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعقله لها ، وإن كان قد يصحبه تعقله لها . فنقول إن الأول تعقل الأشياء ممكنة عنه فى حد تعقلها الأول ، وعقله لها ممكن يتبعه لزومها لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه . فهى مع عقله لها فى الترتيب الذاتى ممكنة ، وبعد عقله لها بالترتيب الذاتى واجبة . ثم يعقل وجوبها عنه بأحوال لها : بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها ، وبعضها غير واجبة بل ممكنة . وتعقل الأصلح لها من وجوه إمكانها ، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا ، وهو العناية ، وهو العقل الأصلح ما يكون . وإن وجودها منه لكامل وجوده والزائد على الكمال ؛ وإنها إنما تلزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالتقصود بالعرض . وأما الحق فغنى بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل . فإن الجميل لا يكون علّة داعية له إلى شيء وإلا أحل به إن تحبب ؛ وإن كان سوا فلا داعى ؛ هذا بين عند العقول الصحيحة . وقد جل الأول عن

(١) ن : تعقلها .

داع بدعوة وحامل يحمله وأسر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتعقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء . ويجب تعقله لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وبهذا يتم كون العناية عناية ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . وإنما يكون بالقياس إليها إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التي له في ذاته . وأما الإبداع فإن يكون للشيء وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول و شيء آخر من أسباب الشيء و شرائطه ، ثم وجد الشيء . وكذلك إن قال قائل كان الأول وإمكان وجود ذلك الشيء في نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء في نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود في نفسه ، وما ليس ممكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لا علة له ، [١٤٥ ب] وإما ممتنع لا علة له أيضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بين خطؤه في الكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاوراً لمدمه تقدماً بقبلية لا تنصطحب هي وبعديتها معاً . إذ عرفت أن القبليات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم في الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدماً ذاتياً ليس بقبلية منافية للبعدية ، وهي القبلية الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء إليه مرجعه ، أي إما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالتشبه به .

فصل : قال يجب أن يترك^(١) أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجعلت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل ويتشعب في الفروع ؛ كذلك السموات من جملة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير وبين منتهاه ؛ يفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والتشبه بالمعقول المحض على ما عرف ، فيتبعه نظام أو خير فيما دونه وإن لم يقصده بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر في عالم الكون والفساد بحركاته

(١) كذا في الأصل ولعله : يدرك ، واشتبه على السامع حرف الدال فكأن يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما ضرت وربما نفعت ، لا قصد لها بالمضرة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لا بد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسباباً للخير على الجهة التي هي بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة في الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلي بالنار والماء في عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المجمول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان ناراً أو يفرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يفرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادي إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وقد أخذ الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالى ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده كما شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفيض عنه الجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه . قالوا : لو لم يكن الباري بحيث يفيد وجود كل ذات وكل دائم ، لم يكن الأول الحق ، لا أن كونه غير فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [١٦٤] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذاك . وتقول إنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صوراً على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، لم يضع الممكنات من التكوين الشريف وأوجدت ،

وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النحويين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد .

الميمر السابع^(١)

(آ) أي أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للغلبة^(٢) التي لها لتصور^(٣) الوجود الذي يليها ويتلوها وهو الوجود الحسي ومُدَبَّرُها ولأن يستفيد منها الكمال .
(ب) أي إن كانت زكية [١١٥٢] يتأتى^(٤) لها أن تفارق^(٥) عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طبع مبادئها^(٦) العقلية ونزاهتها عن الأدناس المثبطة بعد انحلال التركيب الجسماني عن الحقوق^(٧) بالعالم العنلي وكانت بحيث تُسرّع لحوقها بما قبلها لم تتضرر^(٨) بهبوطها بل انتفعت به .

(ح) أراد أن البارئ جعل^(٩) في طباع النفس وقواه أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(١) : « النفس الشريفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها العال وهبطت إلى هذا العالم السفلي ، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوّر الأنية التي بعدها ولندبرها » (ص ٧٥ س ١٦ — ص ٧٦ س ١) .
(ب) : « وإن أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتديرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً ، لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به . وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قُرواها وتراءت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العنلي » (ص ٧٦ س ١ — ص ٦) .

(ج) : « فلو أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الأبصار ، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحسنة المثقنة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة » (ص ٧٦ س ٦ — ص ١١) .

(١) في ت : الميمر الرابع

(٢) كذا في الأصل ، ونظن أن صوابه هو : « وقوتها العالية » ، كما في نس « أثولوجيا » (ص ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وفي ت : لعلته (٣) يتصور (٤) فيأتى (٥) تفاق ... وهو تحريف ظاهر (٦) عاداتها (٧) اللواحق العالم ... (٨) م : يتصور ؛ ت : يتصرع (٩) حصل

بهذه الافعال لتخلص بذلك إن وقعت فُتِرَكت^(١) عقلية على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولو لا ذلك لتعطل ما كان في قوتها من مساورة عالم الشر^(٢) والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلي .

(د) ليس غرضه أن يشير إلى أن البارئ استفاد بهذا منزلة أو درجة^(٣) أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن^(٤) يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولا أن يُعرف بذلك أولى وأجل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولا أن يكون فيض الوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال في ذلك كالحال في النفس ، فإن النفس تتم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن^(٥) هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل^(٦) دلالة على تعالي ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تبع لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لَمَّا شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلم يفيض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها أو لسبب فنفرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه .

(هـ) أي : لو لم يكن البارئ بحيث يفيد^(٧) وجود كل دائر وكل دائم لم يكن الحق الأول ، لأن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أي ما سبق قوله في ج) ، الخليفة ؛ فإنها لما صارت حسنة بهيئة كثيرة الأثر متقنة واقعة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، إذا كان عاقلاً ، لم يعجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارئها ومبدعها . فلا شك أنه في غاية الحسن والبهاء لانهائية لقوتها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل المثقنة حسناً وجمالاً وكالاً » (ص ٧٦ س ١٢ — ص ١٦) .

(هـ) : « فإذا لم يكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم حقاً يكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (في المطبوع : علة ونوراً وخيراً ، بالنصب) » (ص ٧٧ س ٣ — ص ٥) .

(١) أن وقعت فُتِرَكت (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجه (٤) أن (٥) أن : ناقصة (٦) بل دلالة على نظامه والحيز على نظامه على أن ذلك تبع ... (٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت^(١) لها شرفها .

(و) كأنه يقول : وإنما احتيج في العناية الإلهية ، كما هي عناية ، إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في المكون نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فلم يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آلة^(٢) ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُضَيِّع الممكنات في التكوين الشريف ما وجدت ، وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية .

(ز) إن الفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالمدد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بانوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملاً على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، وإن تقدمتا^(٣) الطبيعة بالذات ، فيما تاليان للطبيعة في تأثيرها في العالم الحسي القابل للكون والفساد .

(ح) قال : هذا يدعي أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات في هذا العالم وحفظاً

(و) : « كذلك لم يكن ينبغي أن يكون النفس في ذلك العالم العقلي وحدها ولا يكون شيء قائم لآثارها ، فمن أجل ذلك هيئت إلى العالم السفلي لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها » (ص ٧٧ س ١١ — س ١٥) .

(ز) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت للطبيعة ثم صوّرت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعقل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر العقل العقلية المصوّرة وأول الملل المكونة . ولم يكن يجب أن يقف العقل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل أن تأتي الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التي صيرت الأتنيات العقلية فعلاً وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — س ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور . وذلك أنها لما فعلت في هذا العالم وأثّرت فيه الآثار العجيبة ، لم تر من الواجب أن تخلّها ، فتدثر سريعا ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالسكون ، اضمحلّ وفسد وانمحى ، فلا يثبتين جماله ولا تبين حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا ، وكانت النفس هي التي أثّرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم ، احتات أن تكون هذه الآثار باقية) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألقته إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه (في المطبوع : « تدبر » ، وتلزم » على هيئة مصادر) » (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

(١) غير واضحة في الأصل في م ، وفي ت : كان ينبغي لها شرفها

(٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

انظام العالم . والذي يجب أن تعلمه في هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعقل التام بالفعل [١٥٢] ب إصار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد له في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى : وهي بمثابة أن تشارك العلل والمبادئ في الفيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد في هذا العالم مزيد في الكمال تقبله وفي الاستعداد يكون له ، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفنائه ، بل لكان قد حصل منه ما لانهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استعداد المادة ومنتهى احتمالها محدود ، وذلك الحد ليس يقصر عن تديره المبادئ الأولى حتى إذا انضاف إليها ماله قوة أخرى زاد في ذلك . وهذا مثلاً كما يتوهم أن الماء في تسخينه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ما معينة يصل إليه ويزيد على النار أضعافاً مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما في قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخين .

(ط) أي كما أن الأسماع إذا شغلتها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس مشغولة بما يورد عليه العالم الحسي ، عن الشعور بعالمها .

(ي) أي لكل نفس قوتان : قوة مُعَدَّة ليُحَسَّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة مُعَدَّة ليُحَسَّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هي العقل الهيولاني فالعقل بالملكة . والقوة الثانية < وهي > أقربها إلى النفس ، العقل العملي . وهذه الحواس الباطنة والظاهرة .

(يا) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف تديره ويحتاج إلى جلب نوافع ودفع مضار فيختلف أيضاً تديره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : « فإن قال قائل : فلم لا نحسّ بذلك العالم (أي العلوي الذي كانت فيه النفس) كما نحسّ بهذا العالم ؟ قلنا لأن العالم الحسي غالب علينا ، وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة ، وأسبغنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللمط (في المطبوع اللفظ) ، فلا نحسّ بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يؤدي إلينا النفس منه . وإنما نقوى على أن نحسّ بالعالم العقلي وبما تؤدي إلينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشغل بشيء من أحواله » (ص ٨٣ س ١٣ — س ١٨) .

(ي) : « إن لكل نفس شيئاً يتصل بالجرم سُفلاً ، ويتصل بالعقل علواً » (ص ٨٤ س ٦) .

(يا) : « والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب ، لأنها لا تدبره بالسكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا ، بل إنما تدبره تديراً عقلياً كلياً بلا (في المطبوع : لا) فكر ولا روية (المطبوع : رؤية) . وإن صارت تدبره بلا روية (في المطبوع : رؤية) لأنه جرم كلي لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال في الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال في مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا يفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا تحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل مامن شأنه أن يوجد لها منه في أول وجودها .

(يب) : يعنى أن النفس ثابتة لعالمها التي هي متعلقة به كمن يكون في يده شيء . وقد نسيه . وإذا نسيت عالمها نسيت اللذة الحقة التي لها منه اشتغالا باللذة الفانية ، اللهم إلا أن تنزّه نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفس الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< الميمر الثامن >

قال^(١) : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المعقولات في هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أندركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالثورة التي

= فيه ، وجزؤه شبيه بكائه ؛ وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا أعضاء (في المطبوع : الأعضاء) غير متشابهة ، فتحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل بتشابه الأعضاء ، وطبيعته واحدة لا اختلاف فيها (ص ٨٤ س ٦ — ص ١٢) .

(يب) : « فإن قوت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تملك بها ، دبّرت هي هذا البدن بأهون السعي بغير تعب ونصب ، وتشبهت بالنفس السكية ، وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف » (ص ٨٥ س ٢ — ص ٥) .

١ « فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي ؟ وكيف تدركها : إما بالقوة التي كانت تعملها بتلك وهي في ذلك العالم ، أم تفعل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعملها بتلك القوة ، لم يكن بدّ في ذلك أن تدرك الأشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجردة محضة ، وهي ههنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ههنا بفعل ما ، والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدراك ؛ وهذا محال » لأن كل إدراك لا يدرك شيئا من الأشياء إلا بقوتها الفريزية التي لا تفارق الشيء إلا بفساده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعمل بها وهي هناك . غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردة . فأظهرت القوة الفعل وصيرته عمسالا ، لأن النفس كانت تمكن قوتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلما صارت ههنا احتاجت إلى الفعل ولم تكف بقوتها ، والقوة في الجواهر العقلية العالية [و] هي التي تظهر الفعل وتُسَمِّيه ؛ وأما في الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذي يتم القوة ويأتي بها إلى الغاية » (ص ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل ، فهي في البدن كالجرّدة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بدّ لها من فعل فلا يُنتَفَع بقوتها في إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الفريزية التي للجواهر النفساني دون الآلات الخارجة . فالجواب أن النفس لا تدرك العقلية الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أي محتاجة إلى البدن في أفعالها ، احتاجت إلى شيء آخر تجلّو به القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغي أن يكون لها في ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة لفعلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعبّر . وإنما كملت للأفعال التي بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمالة بعمل لتكمل القوة وتجعلها بمطالعة المحسوسات مهياة لقبول فيض [١١٥٣] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم تحتج إلى أن تلبس الأبدان ، فإن ملابستها الأبدان لتكمل تلك القوة . قال إن القوى في الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التي يصدر عنها الفعل وجوباً لكاملها ثم استغناؤها بعد كمالها بنفسها ، لأن كل شيء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شيء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما في الجواهر التي في هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة بعيدة فتصير بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتُتِمّه . وههنا فالقوة إنما تقوى وتُنشأ بالفعل .

ذكر^(١) : المشاهدة الحقة : [و] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكملت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التي لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض ، وهو كالأعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يحتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجرّدة .

(١) « إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء العالية والعقلية وهي هناك ، تراها وهي ههنا وهي قوتها ؛ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتافت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السعي ولا تدركها ههنا إلا بتعب ومشقة . وإنما ينهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان في أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء العريقة العالية التي كانت هناك أو ههنا » (ص ٩٧ س ٥ — ص ١٢) .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضاً . — كل ما يفسد في جوهره ففيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفسد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة في جوهرها . — أيضاً النفس عارفةٌ بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسمانية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائنة .

حجة أخرى في بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبداً لما توجد فيه إذ كانت هي العلة في حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعطى الحياة أبداً لما يوجد فيه فلن يقبل ضدَّ الحياة ، إذ كان ليس شيء من الأشياء التي تُعطى أبداً أمراً من الأمور تقبل ضدَّ الأمر الذي تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التي تعطىها وضد الحياة الموت . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذي هو الشيء الذي يعطيه البدن أعنى الحياة . حجة أخرى : في كتاب السياسة قال : النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد ^(١) .

آخر الموجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

(١) واضح أن هذه الفقرة الخاصة « بحجج أفلاطون على بقاء النفس » لا تنسب إلى شرح « أتولوجيا » ، بل هي من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود في هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيد مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك . أو يجوز أنها كانت في تعليقات ابن سينا على أتولوجيا وهو بسبيل شرح المير التاسع منه : « في النفس الناطقة وأنها لا تموت » ، فقدم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يفسر ذكرها في هذا الموضع .

من كثر من الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق ، وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(أ) المشرقيون : قد تحققنا ، من أمر النفس ، شرف الموضوع ؛ فأما دقة البراهين ولطفُ المذهب ، فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي .

(ب) أما معونتها في العلم الطبيعي ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والتسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما في العلم الإلهي ، فلأن من النفس يُتوصل إلى معرفة الأمور المفارقة للمادة وتصور كيفية الإدراك بالعقل . وقد يُتوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم .

(ج) أي لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة ، صعب أن تطلب البادئ التي إليها تنسب النفس .

١٥

(د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشيء الذي يقال له نفس ، بل على كونه محرراً ومُدركاً أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجهول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً من حدٍّ كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرراً كاً ومدركاً لبدن بحال مخصوصة فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلب وجوده ، ولكن كان لا يُطلب جنسه فإنه جزء وحده . وبالجملة تأمل أقاويل المشرقيين في المقدمات أنها متى يُطلب ومتى لا يُطلب .

٢٠

(هـ) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . وإنما تحتاج

أن تلبس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هى بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطن ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصري ، أو مبدأ صوري ؟

(و) أى هل نفس البدن اسم لشيء واحد مجموع من عدة أشياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء فعل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً^(١) ولا يكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة تعلقها الأولى بعضو واحد .

(ز) هل هى واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هى نفس حدٌّ ومن حيث هى نفسانية أو إنسانية حدٌّ أخص .

١٠ (ح) أى لست أقول ، لما أوردت الحى مثلاً للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنس فإني ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمي ؛ وكذلك كل عام من حيث هو عام .

(ا) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سيُسَنُّ^(٢) أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل ألبتة .

١٥ (ب) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(ج) إنه أورد مقدمة وأتبعها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء لقدّم [ب ١٥٤] ما آخر ، وآخر ما قدّم ، وكانت النسبة تلك بعينها .

٢٠ (د) قال المشرقيون : قوله وإن لم يكن شيء يخصها فليس يمكنها المفارقة ، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصح للعلوم . فربما كان للشيء كمال في نفسه لا يتعدى إلى غيره ولا يتعدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك في بديهية العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) في الأصل : فعل .

(٢) مهلة النقطة في الأصل .

غير فاعل فعلاً ، ولا ينفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال : وما كان كذلك فهو غير موجود . فحينئذ يقال : من أين علم هذا ؟

(هـ) قوله : لكن الأمر في ذلك أوردته على سبيل الاستظهار في البيان للتالى ، فنقول : وإن لم يكن لنا شيء يخصها ، أى بانفرادها من كل وجه ، فليس يتبها أن يكون مفارقاً ، ولكن يكون الأمر فيه كالأمر في المستقيم .

(و) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفس الناطقة وغير الناطقة ، وبالنفس المشار إليها النفس الحيوانية التي تذكر انفعالاتها ؛ فيكون معناه أن النظر في جوهر النفس الناطقة من حيث هو مفارق وغير مُلابسٍ للعادة ، ليس من عمل الطبيعي . ويحتمل أن يكون يعنى بكل نفس النفس السمائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

١٠ (ز) أى إنما عني بقولي غير مفارق أنه : ولا في الانتزاع أيضاً لا مثل لا مفارقة السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجرّد عن الموضوع الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة الوجه وانتفاخ العروق في العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الغضب . وقد يُفهم الغضب ولا يُدرى هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدرى هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس بواضح في أن يبين أن الغضب لا يقبل الانتزاع .

١٥ أعلم أن الشيء الذي لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون ذلك الشيء صورةً بدنية ؛ والثاني أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه انفعال بدني لا يخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشيء غير موجودٍ إلا مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائمٍ دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذي ينسب إليها أولاً نسبة الملاسة إلى السطح قائماً في البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن يكون السبب قائماً في البدن أيضاً . فإنه جائز أن يؤثر الشيء فيما لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه تأثر السموات عن الحرك الأول المفارق سواء جعلت التأثر من المفارق للبدن في البدن ، أو جعل التأثر من البدن في المفارق إذا كان المفارق قد ينفعل ، فإن كل واحد منهما [له] تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدها يتبعه

انفعال في الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكفي في الدلالة على أنهما بدنيان صرفان^(١) أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المفارقة بذاتها الموصلة بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [١٥٥] بدنية ، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تتبع ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذي ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم المنبث في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العضو الذي به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدي للمحسوسات من خارج إلى البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفس ، وإن كان السيلُ البدن . وإذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجاز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها . وأما ما تأدى إليها فليس بواجب أن ينقطع عنها ويَزول ، إلا أن يصحح أن ذلك لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجاز أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلازمها انفعالات من البدن . فما لم يصح أن الغضب والشهوة والحسّ أمور تقوم في المادّة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد وتفتقر أو تسترخي وتضعف ، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها أفراد حكم بوجه ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسّي ولا اللذة الحسية . فمعلوم أن هذه مبادؤها الأول في النفس . ويعرض لها أن تؤثر في البدن إذا تركت ، حتى إذا مُنِع العقل عن ذلك ، لم يفعل البدن بشيء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أسراً في النفس يتبعه أمر في البدن من غير أن يكون هو معنى في البدن أو قائماً به . وقال جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم يكن بعيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مباينة للبدن في القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو مُهم أو غير ذلك . والذي يقوله الإسكندر ونبّيته^(٢) أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس في جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة في الجسم .

(١) في الأصل : صفرين .

(٢) س : ونسه .

هذا الكلام قد غرّ كثيراً ممن يميل إلى أن لا تبقى النفس ألبتة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها بشركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تنهياً لها المفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشبهة وليس يحزم القول جزماً ؛ والثاني لأنه سلف له في مُقدّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول في المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شيء يخصها — أي مما ذكرنا من الفعل والانفعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذي يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لشيء من أفعال النفس وانفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس تنهياً أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعلي . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والحبة . فإذا غرض ١٠ الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشرقيون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للمذعور والغضبان ، وبسبب أنها تسرع في بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبل . أي أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقتين أو من مجموعهما .

(آ) قال المشرقيون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد ائندقليس ، فينبه على أنك ١٥ تظلم ائندقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمي ، فتأولوا كلامه أنه يعني بما يقوله أنا نعقل كل شيء بصورة عندنا في العقل كان جماداً^(١) أو إنساناً أو أي شيء كان . فتبينوا أيضاً أن ائندقلس ذهب مذهب هذا التأويل — يعني مدارس أفلاطن .

من هاهنا يبين أن العقولات لا تدرك بعظم ، وشيء من عظم بياناً كلياً . وإن كان ٢٠ أورده جزئياً كأنه يخاطب طيماوس ويورد العظم على نحو ما يقول هو . فنقول إنكم تقولون إن العقل جسماني ، ويتصور العقول بالملامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف تتصور الشيء بجزء منه وبشيء منه : الجزء عظمي ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

(١) ن : إدا .

إذا كانت النقطة بلامستها تنال الشيء وتتصوره . فما معنى الدوران والانقلاب على المعقول فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة بعرض في كل آن بنقطة . وتلك الملامسات في قوتها غير متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . وإن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظماً مجلوباً من حركة مستدير لا يلاقى معظمه إلا بحركة مثل الدور بتدحرج على مسطح أو كان غير مجلوب به . فاما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك ، فيجب أن يكون لنسبة عظيمة بين المدرك والمدرك . فبحسبه أن يكون المدرك العقلي شيئاً مشاراً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لا يتجزأ ولا ينقسم في النسب العظمية . وإن كان ذلك العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ، إنما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير مستحق ؛ هذا محال . فإذا نجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام في ذلك المقدار الذي يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بغير نهاية . وإنما كلامنا في إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجري في الإدراك أن ينال بأي جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ وإن كان يحتاج في الإدراك إلى أن يقع لكل المتصور ملامسة ما مع كل المتصور ، فالملامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحد منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر ، فلا تحصل الملامسة بالكل معاً ، فلا يتهيأ ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف يدرك المعنى المتجزئ إن كان يدرك بغير مجزئ ، وغير المتجزئ ؟ وهذا الكلام عام لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدرك بحركة أو بغير حركة ، وبلامسة وغير ملامسة . أما بالملامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى المعقول ، وإن كان من المعاني التي لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عظم ، ولا يمكن أن يجعل له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضع ولا عظم مخصوص . فإن المعنى المعقول هو المشترك للجميع . وإذا خص بوضع وعظم مشار إليه معين ، وجب أن لا يشترك فيه الجميع . وإذا كان كذلك ، فالمعنى المعقول مُبرراً عن الأوضاع والأعظام المعينة وعن سائر

الواحق التي يجوز أنه [١٥٦] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلي شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لذلك المتجزئ جزءاً بالفعل بالفرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التي توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفكك الاتصال . فاما أن يكون المعنى العقلي كما هو موجوداً في كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شيء منه موجوداً في شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن الترييع أيضاً ، وإن لم يوجد في جزء السطح الذي يوجد فيه الترييع ، فإن شيئاً منه ومما يتم هو به موجوداً فيه لا محالة . وهذا بين بنفسه . وإن كان هو في الجزئين معاً موجوداً ، ففي كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناء ما في الجزء الآخر في أن يتم ذلك المعقول ، ولأى سبب اختص المعقول بأن أخذ من العظم كليته دون جزئيته أو جزءاً منه بعينه دون جزء ، وإذا كان حقيقة ذلك يتأني أن يرسم في الجزء كما يرسم في جزء أعظم منه ، أو في الكل . وإذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفي بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ، وجب أن يكون موجبه لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة في الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذا هو عارض له .

ونحن قد أخذنا المعنى العقلي مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجيه ماهيته في أن يعقل . فبين أن القسم الذي اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى في أحد الجزئين كما هو في الكل ويكون مخالفاً له . فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمعنيان أجزاء الماهية ، وما كانا ليتفقا في تمييزهما إلى أن جزأنا نحن وقسمنا ، بل هما في أنفسهما متميزان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه شيئاً منه فكل واحد منهما جزءاً من معناه . فلنا أن نجزي مرة أخرى وقسمة أخرى ولا نقف . فتكون إذن أجزاء المعاني للشيء الواحد

بغير نهاية . وهذا محال . فإذا لم يمكن أن يُجمل المعقول ممثلاً في شيء منقسم فإن كان المعنى المعقول غير منقسم — ولا بد من معنى معقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهي إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض الذوات المشبهة للنقطة مثلاً والعقل إن كان غير منقسم ثم يقدر في منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذي ذكرنا ، وكان لا يمكن أن ينقسم بمشابهه ولا غير مشابهه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعاني على ما بيننا . والمعنى لا جزء له ، فبين أن المعنى المعقول — كان منقسماً أو غير منقسم — فإنه لا يتمثل في عظم ساكن أو متحرك . هذا ، وإن ^(١) جمل المتلقى للمعنى المعقول شيئاً ^(٢) لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والمحاذاة أو غير ذلك ، فمن البين أنه ممتنع ، وإن كان بغير [١٥٦ ب] ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذي لا يتجزأ لا ينفرد بشيء يختص به فيصير ١٠ الافراد في الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد علم أن ذلك باطل . فبين من هذا أن المعنى المعقول لا يتصور في جسم ولا في شيء ذي جسم وفي جسم . وأما المحسوسات والمتخيلات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجهه الملامسات والمحاذايات ونسب الأعظام والأوضاع في الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تقتضي أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمعقول النسب غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبعد ١٥ ولا مناسب للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال . ولهذا يرى الشيء مرة صغيراً ، ومرة كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضر صورة متخيلة إلا على وضع معين وقدر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فعل بآلة جسمانية لقوة جسمانية . فقد اتضح وتبرهن حق التبرهن أن المعقول لا ينال بمتجزئ ولا يعتبر متجزئاً ^(٣) ، وأن المعقول الواحد لا تقع عليه ألبنة التجزئة التي تكون على سبيل المجاورة والترتيب . وإذا كان كذلك ، فالمعقول غير مدرك بمتجزئ ولا عظم . ويجب أن تعلم أن أرسطو توقع أن يُعلم من هذا الموضع أن المعقول لا يلحق بقوة جسمانية ، وأن النفس

(١) من : فإن .

(٢) من : شيء .

(٣) من : متجزئ .

العاقلة جوهر غير جسماني ولا منطبع في جسم ، وإنما بينه وبين الجسم علاقة أخرى . فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق . وإنما يشتغل بأن : أي قوى النفس يصحبها إذا فارقت ، وذلك في الثالثة من مقالات الكتاب . ويجب أن نعلم أنه قد بقي علينا في تفهيم هذا البرهان عهداً شيئاً واحد ، وهو أن الإدراك العقلي يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة لصورة الشيء الذي يقال إنه عقل ، وليكن هذا دينا . فإن أحببت أن تجعل هذا البرهان كالحسوس ٥ كما يفعله المهندسون فاجعل العظم العاقل ا ب والصورة المعقولة ح د واقسمهما معاً بخط ه ز . واعتبر ا ه هل فيه شيء من ح د مثل ح ز ، أو ليس فيه . وذلك الشيء هو نفس ا ه ب ح د ، في المعنى أو غيره في المعنى وشيء منه . واعتبر كيف يكون ح ز في المعنى هو ح ا ز د ح د ، وهما غير إن أفهما بالشخص غيرين ^(١) ، أو بالمعنى . ولم يجب أن يكونا بالشخص غيرين . ثم انظم الكلام على الوجه المذكور ، واعتبر أيضاً انقسام ا ه إن احتجت إليه ؛ ١٠ وستجد هذا في كتب المشرقيين [كالحسوسة] .

(أ) يعني أنه وإذا كان التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف ، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلي مقببطاً به وحريصاً عليه . وإن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهي عارضة قسرية من محرك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته ، فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل . ١٥

(أ) أي أن الأشياء التي توهم أنها حركات وأنها للنفس ، هي مثل الاعتماد والسرور والإحساس والتميز . ويعني بالتميز الحيواني الذي هو مكانه الوهم أو تصرف العقل في الخيالات ، ليس الإدراك [١٥٧] العقلي ، تصوراً كان أو تصديقاً ، فإن ذلك يُفرد له قولاً بعد قليل . قال : فهذه يُظن أنها حركات ، ثم يُظن أن النفس تتحرك بها .

(ب) أي أنا ، وإن سلمنا أن هذه حركات ، فإنها حركات للبدن من النفس ، لا حركات في نفس النفس . وذلك أن النفس إذا تمثل فيه رأى ما فطن — وإن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس ولا للبدن — عرض للقلب انتفاخ ولدمه غليان ، فكان ذلك غضباً . وكذلك في سائر الأعراض المذكورة . قال المشرقيون : هذا القول غير محصل ، وذلك أنه

(١) من : غيران .

إذا نسب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك رأى غضباً . فإنه قد يعرض مثل ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفس غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذىً هي شهوة من النفس إلى الانتقام ، ولا يدري أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . وإذا تصور الإنسان غليان دم القلب في نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذي هو الغضب . وإذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كعامل الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشئ الذي معه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون في غيره ، إلا أنه غير الجسم الذي يصفونه ، أو يكون في ذلك الجسم ، كأنه غير الحركة التي يصفونها . قال المشريقون : فيحتاج إذن أن يُبحث في هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول .

(١) قال المشريقون هذا يصح إن لو تقدم فبين أن موضوع الغضب شئ غير النفس مبين له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتبنى كان هذا قولاً باطلاً^(١) . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس في النسيج والبناء مستعمل لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هي عن النفس ، والنفس فيها الحرك الأول ، وإليه ينسب النسيج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم في نسجه إلى محرك وإلى آلات . فإذا نسب النسيج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرك وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو الحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محركاً كلاً للبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركاً أمر بشركة بينه وبين البدن . وإذا كان كذلك فالنفس هي المبدأ الأول للنسيج والبناء وهو بالحقيقة النسيج والبناء ، وإن كان الناس يحرون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجري^(٢) فيه الجملة مجرى المحرك والنساج . فإذا كان يجب أن تجري النفس في نسبة

(١) م : قول باطل .

(٢) الأصل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لم فيه الجملة مجرى ...

الغضب إليها مجراها في نسبة النسيج إليها فهي أيضاً المبدأ الأول للغضب .

(ب) أي فإذا هذه المعاني التي يسمونها حركات ليست في النفس ، بل في البدن ؛ فتارة إذا حصلت في البدن تأدى أمرها إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير في البدن يؤدي إلى النفس : وتارة يكون ابتداءها من عند النفس ويؤدي ذلك إلى وجود الحركات في البدن أو السكونات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ ب] هيئة في النفس ، ثم تعود الهيئة المتذكّرة فتتحرك بها الروح التي فيها الخيال ، أعني القوة المصورة ويرسم فيه منه . وإنما قال : أو السكونات ، لأنه إنما يسميها حركات على وجه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هي هيئات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسكونات .

لما فرغ من الانفعالات التي هي ما هي بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن ها هنا أمراً^(١) يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العقلي المحض ، تصورا كان أو تصديقاً ، فإنه شئ يكون فينا بعد ما لم يكن ، أي في أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبته تتخفظ فيه المعقولات ويتصرف فيها إلا أضعف مما يكون في شبابه ، كالحال في جميع قواه البدنية . وكان تأليف القياس في هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالي وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعض المقدم ويصحح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ يكل ويضعف في الشيخوخة .

فينتج : فليس كل عقل يكل ويضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولكننا نجد ما يعرض — أي أحياناً — من كلال فعل الشيخ إنما يعرض كما يعرض في الحواس — يعني بهذا أنه ليس بالواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ يكل ألبته . بل إذا كان عقل ما لم يكل في الشيخوخة — وإن كانت العقول تكل

(١) م : أمر .

فيها — فالمطلوب صحيح . فإنه يجوز أن يكون الفعل الذي ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً ردىء الحركات نزاعاً من أن يشتغل بمراعاة مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتأذ به من مشاركة غيره أو يتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذي بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في أول الأمر إلى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفاً سذكراً ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة في أعضاء التخيل كآفة فيها عن عقله . فالشيخ إذا عارض له أن يكل وأن ينصرف عن المعقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عارضت له آفة في آلات ربما احتاج إليها في الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛

١٠ — أعني بالأصل النفس — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصوره العقلي حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاص فعله على النحو الذي ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحس . ومعنى هذا أنه يجعل الحس أمراً تابعاً للنفس التي هي الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هي الأصل والقوى تفيض منه في الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١١٥٨] الذي هي كمال له . وهذا شيء يتكفل المشرقيون بتعميم القول فيه . فكما أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه شيء الذي ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هي مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يعرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت في كلال تعرض له في التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انفعل شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت في كلال حسي يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفعل ، بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب . ولو كان قد انفعل أصل النفس شيئاً لكان — وإن صلحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا يتم إفاضته عليها . فبين أن النفس في الشيخ — وإن ضعفت حاسته ،

غير منقطعة في نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تعوقها عن خاص فعلها ، كما يعرض في الشكر وفي حال المرض . وكذلك إذا عارض للتصور العقلي والنظر المنسوب إليه أن تغير حاله واختلف ، فلأن شيئاً من الأسباب الباطنة في البدن عرض له حال كما يعرض في مثل الإحساس ، ولكن في الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير ألبتة ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشيء الذي به نقول ، لا يمكن أن يكون مشاركاً للبدن في القوام لما علمت ، ولأن الشيخوخة قد لا يخلقه ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاص بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر المسن فيها كالشباب . وذلك لأن العين ، وإن صلحت مزاجها ، فإن القوة تأتياها من عضو آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هي أصل النفس . فإذا كان الحيوان ممعناً في السن فكان النفس الأصل منه بدنياً ، وجب أن تعرض للنفس الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتم الفعل ، وإن كان المنفعل تام الاستعداد ويكون كما يعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فتلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الخير مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال في المقدمة التي يقاوم بها إعراض — فكانه قد أعرض أحد — فقال : والشيخ يكل في التصور العقلي . فكل ما يكل ، فيه سبب آفة

١٥ في مشارك ما ، فذلك لآفة في الأصل . فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفة في الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا في الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ما ينبغي ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة في النفس بل لآفة في شيء غيره وهو المنفعل وأن يكون الشيخ لو صلحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . وكما أن هذا يجوز أن يدعى ويقال من غير أن يكون [١٥٨ ب] محالاً في نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله ويعاود عن فعله من غير آفة في جوهره . فتكون إذن الكبرى في قياسهم غير مسلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعلة إنما كان يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتم بعضو في البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأعضاء . لكنه

٢٥

يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لانخفضت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال في شرح الشباب . فإنما تسلم المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانخفضت وحلت بين الأطراف وبين الفاعلات فيها . فلا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد في نبضه وفي بوله وفي أفعال دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيماً . ثم لقائل أن يقول : إن الشيخ تخيّل أيضاً وتذكره وحفظه محفوظاً^(١) ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التي في ذكره لها كالثبات ، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررها عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه في الشاب ٥

فإن استويا فإنما يستويان بسبب المنفعل وإن كان أضعف . فالسبب المؤكد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا في حفظه لصور المحسوسات ، ولا في حفظه لمعانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فحرب حفظه لها وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقسّه بمثل ذلك وهو شاب أو صبي . فنجده لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدةً ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما يتساوى فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس يتساوى فيهما السبب الحفظ عدداً . ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشباب أوضح وأصنى وأشد استصحاباً للأحوال المطيعة به ؛ والمرتسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولمعناً . ولقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية : بل قد يوجد أثقب رأياً وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثاني ٢٠ أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات . فأما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به في طريق القسمة

للأسباب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقائل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرّة ، فصارت آلاته ، وإن ضعفت في طباعها ، أقوى في دُرّتها قوةً ولذلك الشيخ المدرب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب الذي يدرّب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر . والثاني أن الأعضاء ٥ تستفيد بذلك حُسْن تشكّل تستمد به هيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب المقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالا لشيء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والقُدوم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل بفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستعصية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية ١٠ يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفتن لمعاني الألفاظ ، ومن جهة معاوكة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والمحبة والبغضاء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس الأصل . لكن إنما هي علل وآثار لهذا البدن الذي له ذلك النفس الأصل من حيث له ١٥ ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أى البدن — لم يبق لذلك الذي هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التي بينهما . ويشبه أن يعنى به الوهم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هي أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قوامها في البدن وفيضها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو المذهب الحق . ٢٠

قال : فأما قوة العقل فخلق أن تكون شيئاً إلهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسدية . ويجوز أن يكون يعني بالعقل ما هنا ، الجوهر العاقل ، وهو النفس الناطقة . ويجوز أن يكون يعني به الأثر النفساني والصورة التي ترتسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفساني الخاص به ، وهو التصرف في المقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعني بالحبّة والبغضة إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تفسد وإن فسد البدن .

والحبة العقلية هي للأمور الجميلة بذاتها ، الكاملة في حقيقتها ، اللذيذة في هويتها ، البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يفسد بوجه .

(أ) أى كيف تعلق الحياة بها : أبواحد ، أو بأكثر منه ، أو بالجميع ؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن .

(أ) أى أنها التي بها تكون جواهر ما ، بالقوة . فإن كل جوهر مركب هو بهيولاه بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعنى أنه الجوهر الذي لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة ، وإنما تقيمه بالفعل الصورة .

(أ) قال المشرقيون : هذا الكلام يتم هكذا : والنفس من الأشياء التي في موضوع ،

وليس كموضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثانى بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء التي في موضوع ؛ والثانى قوله : كموضوع . وينتج مع المقدمة التي أوردت بالفعل أن النفس ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لكن المقدمة التي موضوعها النفس [١٥٩ ب] غير مسلمة . فإنه بعد لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هي موضوع أو كموضوع ؟

فإننا في هذا الوقت جاهلون بأمر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله مسلم به .

وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارق أو غير مفارق . فلهذا جسم نافذ في الجسم المحسوس ، أو لعله سبب مفارق ليس منطبعاً في المادة .

والصواب أن يقال في بيان أن النفس ليس بجسم هكذا : إن الجسم بجسميته لا يفارق جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه ^(١) ، بل بأمر آخر وسبب آخر وصورة

فيه . فلتكن تلك الصورة هي المبدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ، كسائر الأجسام التي في جواره ؛ فلا أمر ما اختص بأفعال وأحوال . ويسمى ذلك الشيء نفساً .

(ب) قال المشرقيون : ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعي له حياة بالقوة ، إلا بعد كونه

(١) في الكلمة كسط وفوقها منه ، والمعنى يتسق معها لهذا أثبتاها .

صورة ولم يبين بعد أنه صورة . بل أخذ أخذاً في قوة القياس الذي يقدم أن النفس في موضوع . وكان يجب على هذا أن يقول : والنفس هي في موضوع لهذا الذي له الحياة ؛ فهو صورته .

(ج) قال المشرقيون : إنه لم يبين بالاستكمال ، بل هو الاستكمال ، وسكت .

(د) يشبه أن يكون أرسطو يعنى بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيكون

بإقتراحه به أمر له وحدة ما طبيعية متجهة نحو أفعال تتم فيهما ، سواء كان ذلك الشيء

منطبعاً في المادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس في موضوع » ، المحذوف من

قياسه ، مفهوماً ^(١) . والنفس لا تمنع أن تكون في موضوع . والجسم يمنع من ذلك . لأن كل

ما يقال له إنه نفس هو منطبع في الموضوع قائم به . ويشبه أن يكون يعنى بالاستكمال

أمراً غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيكون إنما يسمى الشيء صورة بقياسه إلى

موضوعه ، ويسميه استكمالاً بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو الهيولى

لا على أنه جزء منه . وقد يكمل به المركب الذي ينال طبيعة نوع علم أنه جزء منه تصدر

أفعاله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع والصورة صورة

الهيولى . فإن الهيولى هي التي تتصور بالصورة ، لا المستكمل . فإن المستكمل إن تصور بشيء

فإنما يتصور بأشياء بعده ترد عليه لا كجزء منه . ولأن الصورة توهم الانطباع هرب منها إلى

لفظ آخر يصلح للمفارق وغير المفارق . وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يعتمدها ، فقد

عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيها م معتاد .

قال المشرقيون : ما أحسن ما ذكرت ، فإن الرجل عن معرفة ذلك ! قد يفهم من

القوة النظرية الاستعداد لقبول المعقول والاقتدار على النظر العقلي ؛ وقد يفهم منه الجوهر

الذي له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذي كمل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من

العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد الخصوص باسم العقل

الهيولاني ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المعقول المرتسم فيه كالصورة في القابل ؛

وقد يفهم منه العقل المفارق الذي هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل في المعقولات .

فنقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً

قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [١١٦٠] ولا يمكن

(١) ص : مفهوم .

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ربما^(١) هو مستعد به . وإن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة ، فهي غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطن .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشيء الذي هو مبدأ وجود الكل كيف شك في أمره أنه مفارق لكل شيء ؟ وكذلك الملائكة الذين لا يخاطبون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض والأحوال التي لأبداننا : ما الذي يفارق منها وما الذي لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذي يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضاً يقولون إن هذا الشيء الذي هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل في العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا ويصير صورة لها ، ويصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلت أبداننا بقي هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر في أنفسنا أثراً ، ويرسم في قوانا مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يجعلون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمانية واستعداداً في قلب أو دماغ ، فيجعلون المفارق الذي يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهى القوة ؛ وبذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالعرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالعرض . فترى — إذا صار عقلاً مستفاداً في جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالعرض ومحسوراً في قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محسوراً في قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لهم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل في معقول واحد ، فصار له ذلك بالفعل ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالي .

كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل في جميع المعقولات ، فلم يجعل شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك المعقول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقي . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مبين ، وفي غيره . ثم العجب الآخر أنهم يقولون في مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذي يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعال إنما يتحد بالنفس حين تعقله النفس فقط . فأما المعقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعال به . ولكن من رآه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعال ، وإن كان العقل الفعال ليس يتصل في خروج من القوة إلى الفعل إلا بكميته ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه في القابل للمعقولات أثر فقط . يحاكيه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعال ويصير كالأفعال لشيء منا . فإذا لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذي يفارقنا هو ذلك العقل الفعال . فبقي أن يكون غرضه باقي الأقسام ، وهو الشيء الذي له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذي صار عاقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة . فلنفرض أن كلامه في الذي هو الجوهر العاقل إذا حصل عاقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فاهيته مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التي تعرض له ، والكمالات التي تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذي لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه يعينه مستغنياً عن الشيء الذي يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عرضاً لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه للآخر يلحقه . فإذا كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمنع ، فإذا لا فائدة في أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقي أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذي من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهرًا غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو في أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يعقل على حاله فبقي أن يكون جوهرًا غير جسم . ثم قد علم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة

في كل بدن حيواني وأنه إنما تتكثر القوى المنبعثة عنه لعل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبعثاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر ، فإما أن يكون من الجواهر المفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق فيكون إذن هو الذي له هذا المفارق ، وينبعث منه ويقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر الذي الكلام فيه ؛ وإن كان غير مفارق وينبعث منه جوهر مفارق ، فهو من الحال الذي لا يمكن ، أعني أن يكون ما لا يفارق علة لوجود ما هو مفارق .

فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذي فينا ، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الآخر — هو الذي يبقى ويفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فيما هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبعث عن أصل ، أصلاً في غيره — فإن ذلك من المباحث التي من شأنها أن يفرد لها قول . ويجب أن يعلم ذلك من كلام المشرقيين .

(آ) إن أرسطو ينادي في كل موضع أن الشيء الذي للإنسان له حكم آخر .

(ب) يعني أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليد المثل . وذلك إنما هو للكامل بما له تلك النفس ، دون ذى العاهة ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان المشرقيون لا يسلّمون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدي ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبيعياً أو إرادياً . وبسبب البقاء يقتدى ما يقتدى ، ويولد ما يولد .

(ج) أي « الذي من أجله » على ضربين : أحدهما الذي من قبله ، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثاني الذي له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالغاية في الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية ، وهو الأمر الإلهي الذي هو البقاء . والغاية التي بمعنى : « له » ، هي هذه الأمور الواقعة في التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [١٦١] التشبه وهذا الشيء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً في شخصه ، طلبه في نوعه .

(د) أي أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشيء الذي لأجله البدن وغاية ، وأيضاً سبب على أنه صورة للمركب ، والصورة كما علمت سبب كون كل شيء .

بالفعل . وإذا قال الجوهر ، فيعني به الصورة . وكما وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛ والنفس سببه .

(هـ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هي نفس السماوات المحركة للحركة المستديمة التي بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة المحركة سفلأ كأنها ظل ما في النفس التي لكل والعقل الذي لكل .

(١١) القوة الحاسة تحدث في المتولد حيواناً مثل أن العقل الهولاني الأول يحدث في المتولد إنساناً . ثم القوة الحاسة قد تتم وتحصل لها الملكة في بعض الحيوان بعد لأي ، كما يحصل للقوة العاقلة ملكة العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما يحصل التصور للعلوم متمثلاً في الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاس الأول يحصل في أول التولد تاماً ليس يحتاج < إلى > إصلاح وإعطاء ملكة .

(١٢) أي ولما لم تكن الأمور العقلية مما يغيب ويحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقاً . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس مطلقاً ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريباً ^(١) منه الحاسة . وأما العقول فحاضر لا يغيب . ويجب أن تعلم أن العقول هو كيف حاضر . والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق ، كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر بنفسه . إنما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فمتى شئنا حضرناه . ولا كذلك المحسوس . فأيضاً الخيالات التي كثيراً ما تتبين منها العقولات وإن كان ذلك أيضاً بالاتصال بالعقل الفعال ، فليست غائبة عنا .

(١٣) يعني أن العضو الحاس يتكيف بكيفية المحسوس فيحصل له . وأقول إن البصر يكون بتمثل البصّرات في البصر وفي الحاس المشترك ، وكذلك في كل حس . وبالجملة يحصل له شبح ذلك الشيء وخیاله حتى ربما غاب وبقي فيه الأثر كما يعرض . أما في المحسوس القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحاً شمسياً متمثلاً في

(١) كذا في الأصل ، والأصح أن تقرأ : قرّبنا .

العين ، وإما في المحسوس السريع . وبسبب هذا يرى القطرة خطأ والنقطة المدارة دائرة . ولولا أن النقطة بقى شبحها متحركة في آلة البصر لكان لا يمكن أن يرى خطأ ، لأنها حين ترى خطأ فكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تغيب وتبقى صورها في التخيل . وكذلك قد تتجرد وتبقى في العقل .

(ب) المحسوس بالذات هو الذي يتشبع في الحس كما هو ، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشبع في الحس شبحه ، ويسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذي لا يتمثل في الحس شبحه والذي تكون حاله في الحس ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(+) ليس شيء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شيء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شيء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشرقيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا في إحساس اللذيد والمؤذي باللمس . فإن الألم الذي نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بحرارة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والثقيل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هذا ، فعليك بكتب المشرقيين .

(أ) يقول : المحسوسات إما بملافة ، وإما بمباينة ؛ وما يتفعل عنه بالملافة فكله محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطة محسوساً لنا ، فكل محسوس محسوس لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال المشرقيون :
ولسائل أن يسأل فيقول : ولِمَ كانت اللموسات ما يحسُّ بها دون غيره ؟

(ب) تبين أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نلمسه فهو بالبيسطة ، أعني مثلاً : الهواء والماء . قال المشرقيون : لسنا ندري بأوائل العقول أن المتوسط يجب أن يكون في كل حين بسيطاً وأن يكون ماءً أو هواءً إلا بحسب الموجود لنا ؛ ولا شك أن الموجود حاصل لنا ، والكلام في غيره .

(ج) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ،

فإننا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا شيء كاللون نحس بالهواء والماء من حيث يشفان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشرقيون : هل تقولون في هذا إلا على الوجود ؟ فعمل الماء والهواء من شأنهما أن يتوسطا في محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمين البسيطين يتوسطان في محسوس ليس بلون ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال ويحس بغير الماء والهواء ، بل بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يوجب هذا الكلام أن التوسط المعروف لنا في المحسوسات المعروفة لنا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . إنما يجب على من يعشق هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .

(د) يقول في الحواس البسيطة إنما هي من الماء والهواء . وأما النار فشركة . إذ كل حس فيحرارة . وأما الأرض فجانبية^(١) لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظام لا تحس لأرضيتها ؛ وأكثر ما يقال في الأرضية أنها توافق اللمس . وإذا كان فينا آلات المائنة كالبصر والهوائية كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحس بقائل يقول له : إن هاهنا حيوانات كاملة الهيوليات الصالحة للتوسط وللكون آلة ، وتفقد حاسة الخلد . فقال : والخلد له تحت الجلد أيضاً عینان . قال المشرقيون : أليس من مذهبكم أنهما إن كانتا غير مبصرتين فهما عینان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لها عینان ولا تبصر بهما صح نقیض مُقدّمته : يستعملونها ؛ وهو أن من له هيولى إلا آلة ، فله فعل بتلك الآلة . وذلك لأن للخلد هيولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا تحس بها .

(آ) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله واتباعه للحس ، فيقول : إنه قد يكون لك أن تقول في شيء مفروض أنه يتحرك^(٢) : تحركه حصل في شيء غيره . فكأن فعل التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تكون إلا بعد حركة هي للحس . أى : فإذا تحرك الشيء عن المحسوس وأخذ مثاله ، تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحس تتبعه حركة باطنة [١٦٢] فهي التخيل . ويجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظه له على نحو قبول الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيما

(١) فقاسية ؟

(٢) ن : يتحرك (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخيل ؟)

لا حس له ، ويكون الشيء الذي له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة وينفعل بها ، وتكون أفعاله وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيب والتفصيل الذي يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحس شيئاً فأضاف إليه الخيال غيره . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات فيه . والذي جمعه هاهنا في اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالوهم والفكر ، وحافظة : كالمصورة والذاكرة .

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما ستقوله وهو أن الحس للأشياء الخاصة يقل وقوع الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع في الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس في المحسوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(آ) يقول : لما كان هذا الشيء الذي هو التخيل متصرفاً في أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه < التصرف > الحق ، والباطل إذا لم يوجد له في فطرة عقل أو كان له عقل فغشيه غشاوة سعل حارب أو مرض أو نوم كما للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتبت فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع في البحث عن القوة النظرية ، ويطلب فيها : هل هي مفارقة في قوام ذاته ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالعظم ، أى غير مفارق للعظم . وفهم تامسطيوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل في أنه مفارق أو غير مفارق في هذا الموضع ليس في المكان ولا هو الآن مشتغل به ، بل قصارى كلامه وبحته مصروف إلى القوام . وفي ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كفارقة الجسم للجسم » ، أى من حيث لا يحتاج في القيام^(١) إليه . وكأن هذه الترجمة أصح .

(ح) يقول : إن كان التصور بالعقل مناسباً للتصور بالحس ، جاريّاً مجراه في أنه إدراك

(١) كانت « القوام » تم شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعال ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد^(١) زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حال الحاسة عند المحسوسات فيكون كما الحاس للمحسوسات ، كذلك العقل للمعقولات .

(د) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء كلها متشككاً بشيء منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناص واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شيء ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نفي المباين ، أى منع المباين للغير لها ، وإنما^(٢) غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه للموجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشيء فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هي التي عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشرقيون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت له صورة أو خالط شيئاً ذا صورة منعه صورته [١٦٢ ب] وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط لصورة ، ويقبل من خارج صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لا صاحب النص ولا المفسرون . وأيضاً : فلم لا تكون حال الصورة التي توجد فيها قديمة كحال الصور التي تستفيدها ، فإنها تقرر فيه ولا تمنع ازديادها في استفادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائمة ، أولاً لأنها بسبب مخالطة شيء ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال الاستفادة . فإن كان السبب في ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب مخالطة ، فكان يجب أن يبين . ولعلمهم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشَّع لو كان له في نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلاً غريباً ؛ ومثل ما يجري مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فلينظروا في السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شيء من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شيء غيره ، بل السبب أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً معاً بشكلين . بلى ! المشرقيون يمكنهم أن يبينوا أن الخالط لا يقبل صورة شيء آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) يصح أن تقرأ : يستفيد .

(٢) ن : أبنا .

تخصه من الصور الهيولانية فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل ، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليطلب ذلك من علومهم .

(هـ) أي أن هذا الشيء الذي يقبل العقولات ، طبيعته أنه مهيأ لها ، وليس له في جوهره شيء منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفساً تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له

قوة بها يرتأى وينظر في العقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها

قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما دونها . فأما هذه

القوة التي يتكلم فيها الآن ، فإنها لها نحو الأشياء العالية ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما فوقها .

وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول العقولات ، ويجوز أن

تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب العقولات . وهي بالاعتبار غير الأولى ، فإن

الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرف في أمور لينال بها أموراً

أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعاً ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها

تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام في ذلك من المشرقيين . وقوله إن هذه

القوة ليس شيئاً من الأشياء ، ليس يعني أن النفس الناطقة ليس لها في ذاتها وجود جوهرى ،

ولا أن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوى استعدادى ، حتى نقول إنها لا شيء البتة بوجه

من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو في نفسه لا شيء . ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً

بوجه من الوجوه . بل إن حدث شيء فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك

الشيء . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشيء عند شيء ؛ فإنه إن لم يكن شيئاً البتة لم

يكن استعداداً حاصلاً ؛ وإذا لم يكن استعداداً حاصلاً ، لم يكن مستعداً^(١) . وإذا لم يكن مستعداً^(١) ،

لم يكن قابل^(١) للخروج إلى الفعل ؛ بل يعني بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شيء من صور الأشياء

التي تكتسبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور العقولات . ويريد بهذا [١١٦٣] خلاف

أفلاطون الذي يظن أن الصور المعقولة موجودة في النفس وجوهرها ، لكنه ينسأها ويشغل

عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون في ذاتها

صورها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء في ذاتها ، لم يجوز أن يقال إنها معرضة عنه . فإن

الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن في شيء له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شيء في جزء

منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل في تلك الأشياء جزء آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها ، مثل الإنسان يكون في يده شيء

ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل في عينه صورة ما في يده ، فأدركه .

وأما الشيء البسيط الذي لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة في صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز

أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر في البصر أو في الخيال صورة

شيء محسوس وهو معرض عنه ؛ وأما الصورة الخزونة في الخيال وقد أعرض عنها ، فلأن

مستعرضها قوة أخرى غير الخازن — يُعلم ذلك من العلوم المحققة . وإذا كان كذلك فليس يمكن

أن يكون في النفس صور معقولات وهي منسية معرض عنها ؛ فإذا حال ما تجهل النفس شيئاً

فهي خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فلذلك صار بالواجب ليس

مخالطاً للبدن » ، أى ولأجل كونه أمراً ليس فيه صورة شيء من المعقولات وهو بالقوة جميعها ،

لأنه لا شيء . ولا موجود ؛ فإن لا شيء ولا موجود ، لا يعلل كونه غير مخالط : إنما يقال

هذا الموجود ، وإنما يعلل هذا في الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير مخالط ، ولو كان

مخالطاً لكان يصير بسببه بحالٍ مثل أن يكون مخالطاً بجزء أو ببرد . وأيضاً لو كان مخالطاً

لاختصاص بآلة يستعملها وحدها كما للحاس ، لكن ليس له شيء من ذلك ؛ وتبين لم ذلك عن

قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التي لها هذه القوة غير مخالط ،

وأنه يرى عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بينا أنه ليس قبل ذلك

غير مخالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال

أن يخالط . فما أدري كيف جوز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل

الهيولانى ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التي لها هذه القوة

هيولانية مادية !

(أ) أى : تنزيهاً^(١) قبول الحس للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجاباً أن نسمى ذلك

استكمالاً ، ليس في الحس والعقل سواء . فإن الحس ينفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشيء

الذى ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرباً من الانفعال يصير له بحالٍ مانعة إياه عن الاستكمال .

قال : وذلك لأن الحس لا يقدر أن يحس عن محسوس قوى — أى بعد محسوس قوى ، ويجوز أن

يعنى ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالألّا يحس بشيء : لا بذلك القوى ، ولا بما

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه فى العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوى كان تصوره للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج فى هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائماً ، بل يجوز أن يكون ولو فى حال واحدة ، يتصور الضعيف بعد القوى تصوراً بسرعة وجيداً^(١) — ووجود هذا مما^(٢) لا خلاف فيه . وإن أمكن أن يكون فى بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج العقل فى أفعاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه بدنى ، قاصر العقل ، لأن النفس تشغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع شغله عن العقل فنشط لغير العقل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شىء آخر . فإن للنفس مئادى كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة^(٣) ولا يقيم على واحد منه . لكنه إذا كان فى بعض الأوقات لا تسكه القوى ، علم أنه ليس يوجب الإكلال لقوته حين يوجب ، بل لأسباب عارضة فى غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استعماله — وإن كان سايباً — كالسيف يُعتمد لشغل^(٤) غيره وهو سليم لا آفة به .

(ب) هذا كلام هو من وجه : علة ولية ، ومن وجه : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحاس ليس يخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب بيهان : إن . أما أنه إن كان حقاً فهو علة للافتراق ، فأمر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره ، فأمر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشريقون : إنه صحيح أن هذاعة الافتراق ، وأن الافتراق يوجب ، لسكن صحته عند المشريقين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشىء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون منها أكثر من أن تشبّع بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لاتصل إلا مقارنة لشيء له غير تقرير الشبّع بآثر آخر ؛ أو تكون فى نفسها موجبة فى موضوعها أمراً آخر ، كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينتقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محال ،

(١) اللفظ مهمل النقط فى الأصل .

(٢) ن : باما .

(٣) ن : سلبدة .

(٤) ن : بشغل .

والموج الذى ينقل الصوت صادم . فإذا ليس بيننا أن كل صورة يجب أن تحدث فى موضوعها الجسمانى أمراً غيرها ، ولا كل صورة تحدث فى موضوعها أمراً غيرها ، يكون الأمر الذى تحدثه ضاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شىء آخر ، ولا لو قارن وجب أن يكون ضاراً ، فليس بيننا أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالاً . فإذا ليس لهم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معولهم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كلياً ، فإذا كلامهم فيه تقصير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولاً ضعيفاً يسهل نقضه عند المشريقين — من أن المباشرة والممارسة قد تفيد قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوى مبسراً للقوى .

(ح) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس فى نسبتها إلى العقولات ، وهو الدرجة التى يكون قد انتزع فيها من المعانى الكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به من التصرف فيها ، واقتناص العقولات المكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعوونة — فتكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى — استعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للصبي ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلاً .

(د) يريد أن يبين بهذا الفصل أن العقولات بسائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة مائتتها شىء ، ووجودها بصورها وهوشىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين كجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه جاراً وبارداً وطويلاً وقصيراً بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١١٩٤] يختلف مثل الفطس فإن البصر يدرك الأفطس ولا يدرك الفطس .

(هـ) عنى باللحم اللحمية ، لا اللحم الذى هو عظم وصورة ، وإنما هو من جملة المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله فى الفص : « فتكون هذه ليس لها عقل » ، يحتمل معنيين ، أحدهما : فتكون هذه — يعنى الماديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هى عاقلة .

والثاني إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنها هوقوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى البسيط المجرد من الهبولى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

(ط^(١)) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، هما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنهما : أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينفع عن المعقول ولا شركة بينه وبين المعقولات ؟ ومن حكم الفاعل والمنفعل أن يكون شيء من حالهما ، فيفعل فيه أحدهما وينفعل الآخر . والجواب : أن الانفعال ها هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغير لشيء وعن شيء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شيء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شيء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينفع العقل — فلا يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول^(٢) ؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شيء معقولا لأن له هوية . وإن كان معقولا لشيء آخر ، فما ذلك الشيء ؟ فالجواب : أن ها هنا فرقا بين المعقول مما هو فى مادة ، وبين البسيط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شيء واحد . فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شيء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شيء واحد ، ولهذا يعقل ذاته دائما . وما فى الهبولى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهبولى ، وكون كذلك أنه معقول .

إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيما لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يعمه كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جعلها الصدق والكذب . وإنما يكون الصدق والتركيب على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أبند قليس ، فربما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفريق مثل تركيب العطر ، والمشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضى واستقبال أو حال تمثل

(١) كذا جاء الترقيم فى الأصل .

(٢) ن : معقولا .

للعقل الزمان ، وهى لأن يقرنه بتركيباته . وأقول : إن الزمان معقول لا يتمثل للخيال والحس لاسيما ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> مقرونا بشيء زمانى ، كحركة فى طول فيه سالف وآنف ، وليس يعنى الطول من حيث هو طول ، بل من حيث هو مسافة . فإن أجرى ذلك الشيء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصفاً ؛ وغيره عقل زمانه واحدا وإن جعله بالفعل نصفين مثلا جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، ويعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله فى أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كمية له أوله كمية منقسمة بالفعل : كبذل الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ وإنما هو واحد بالصورة ، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو يعقله فى زمان ، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم . ثم يقول : « وبغير منقسم من النفس ، لكن بطريق العرض » ، وكأنه يقول : وبتصور غير منقسم فى الزمان . ومعنى قوله : « لكن بطريق العرض » ، أن الزمان والتصور قد ينقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثربها ، لا أن ذينك : أى الذى يعقل والزمان : منقسمان ؛ فإنه لا بد فيهما ، وفى كل شيء منقسم ، من شيء غير منقسم . فيكون هو فى الزمان الآن ، وفى المعقولات ، البسيطة ، وإن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للمنقسم ، وهو الذى يعطى المنقسم الوحدة .

(ع^(١)) الذى يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد ، يصح فى العقل وحده ؛ وفى غيره : العقل شيء ، والعاقل شيء ، والمعقول شيء ، وتصور العقل للمعقول شيء . وقول أرسطو ها هنا وفى غير هذا المكان ، العلم والمعلوم شيء واحد معناه صورة المعلوم التى تنطبع منه فى العالم كما تنطبع صورة المحسوس فى الحس .

(ف^(١)) معناه أن العقل الهبولى الموجود فى الشخص إذا اعتبرته بوجوده فى الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، وإذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم يكن أقدم من العقل الفعال ، بل الفعال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .

(ح^(١)) أى العقل تارة تحضره صور المعقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ، فإذا تذكر حضرته .

(١) كذا !

(هـ) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه في هذا، ففهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما^(١)] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب العقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبديا كما هو، ولم يمت .

٥ أى ما كان من غير المنقصة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم صوري بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكمية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر في العقل ، بل على أنه عدم لمعنى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل ما يعقل الشر < بأنه عدم الخير > والأسود بأنه مثلا عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادما للتصور ، عالما أنه عادم لصورة يريد بها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحدا بذاته . فيعقل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس يجده^(٢) .

(هـ)^(٣) أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالنا قوة وفعل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شيء .

١٥ قال المشرقيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون المبادئ العقلية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هي أعدام كالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [١٦٥] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصراً ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركا له بالفعل الإدراك الصوري ، وهي الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لا يدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركا بالفعل أنه لا يدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهو مدرك بالقوة ؛ ولو كان شيء طبيعته وهيئته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بدلها الضوء صار مرئيا بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركا

(١) فوقها خط .

(٢) أو : يجده .

(٣) هنا تبدأ أرقام .

(١) ن : بهذه .

بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدرك بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك . وليس البصر في الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشيء المظلم من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا^(١) وحده لم يجعله مدركا بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم في نفسه من شأنه في حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك العقل لمدركه يجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال . أو لشرط زال ، ولكنه في طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عدمي ، ويدرك من حيث هو عدم فقط ، فتكون حاله كحال الظلمة في أن البصر في أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك المعنى العدمي سببا في أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدمي بالقوة معقولا ، فهي بالقياس إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع في الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضيء ، ولزمها عدم أن يرى شيء آخر هو اللون . فإذا أبصر البصر الظلمة صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة لم يكن بالقوة رائيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهي عدمية ، بل لو كان ذلك ضدا كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زمانى متغير .

١٥ قال المشرقيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم الخير والنظام فيما ليس له ذلك ، لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصير بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت معقولات جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلها من حيث هي متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال في عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففي كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن المعقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذى بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ، لم يدركه العقل الذى بالفعل على هذا الوجه . ومثاله في البصر والظلمة واللون ، أن البصر لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشور التي يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التي لا يخلفها ضوء أولون .

أى : وقولك بلسانك أو فى عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل ما يجرى هذا الجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلى فى العقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنى بقوله : لكن الذى يقول فى ماهية الشيء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشيء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشيء إنها ماهية الشيء وتعللها ماهية الشيء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام فى ذلك أولى بأن يُستغل به من سائر العقولات ، بل يعنى به نفس تصور المعانى البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب فى البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهوى . وقد ظن بعض أصحاب أرسطو أن البرىء من الهوى يجب أن يكون عقله للبساط الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يحمل العقل بالقوة . قال المشرقيون : العجب من قولهم إن العقل لا يعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه ^(١) غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشيء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخالطه ما بالقوة ، لم نخش عليه أن يغلط فى عقل المركب ، بل كان عاقلاً للبسيط من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم فى تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهى ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشرور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا تكون مقصودة ما لم يعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(ز) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال (١) ن : فيها .

لفظ فقط ، أو اللفظ فقط ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيد ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلب أو هرب : إن اقترن بالحسوس أنه لذيد ، طلب ؛ أو اقترن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب فى أن يطلب الشيء ويهرب ، كأنه لما كان لذيداً أو مؤذياً أنتج أنه مطلوب أو مهروب من طريق ما هما كذلك ، أى من طريق ما هما واسطة طلب وهرب .

(أ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق اللذان بالفعل . وإنما قال : « بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعلها .

(ب) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المتشوقة والهاربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يخالفان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمتشوق والهاب والحاس [١٦٦ ا] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(ل) ^(١) أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

— يعنى من الأشياء المطلوبة والمهرب عنها .

— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .

— أى أنه يفعل من الفرع وينفعل عنه الحس المشترك والتخيل .

(ح) إنه لم يصرح بالفرض فى هذا الكلام ؛ وغرضه أن الحرك القريب للحس هى

المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسمت فى الحس ؛ وللعقل ،

الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات إنشاءً ، وانفعل عنها فظن فيها .

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة النفس كان إلى ما هنا نقل اسحق ابن حنين . ومن هاهنا نقل آخر بإصلاحات كثيرة للمفسر » .

(ح) كأنه تشكك عليه متشكك ، فقال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلاً عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقي إلى الكلّيات . فقال : « وقد قيل » .

(د) يعني أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف يجردها — فالكلام فيه مناسب للكلام في الحد ، أي من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حدّاً .
(هـ) إن الشك إما أن يقع من حيث أنها متقابلة ، مثل الحلو والمر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوي لا الشخصي .

(و) أي إذا جاز في هذا الشيء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا في التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفة ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية والصورة ؛ وكأنه يقول : إننا بينا أن هذه المختلفة المتباعدة والمتقابلة أيضاً تجتمع في التخيل ، ثم تتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، فقشّرها عن العوارض ، وقلبها كليات مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فحصلت عند العقل كلها^(١) ، وإن كانت كالمنقلة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشرقيون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل العقولات من الخيال ، أو تستعد بسبب الخيال ، وضرباً ما من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائرها في الخيال من العقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير مُعْرِضاً عن معقولاته إلا لأنها^(٢) مخزونة في خزانة غير المستعرض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلي ، ويفارقه بأمور تطلب من كتب المشرقيين •

(ز) يعني حال العقل في إدراك المتقابلين كحاله في إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض^(٣) .

(آ) أي : فيكون حينئذ المثال التخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوباً أو مهروباً عنه ، من غير أن يكون في الحس شيء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(ب) أي : يكون منه من غير حس للأعداء الحار بين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(١) في الهامش : كلياً (ظ) .

(٢) عن الهامش : وفي الصلب : أنها .

(٣) ن : أيضاً وأسوداً ... وأيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بغائب في المكان ، كذلك الخيال الحاضر ينذر بغائب في الزمان ، وإن لم يحس به .
[١٦٦ ب]

(ج) أي : أن الصدق والكذب غير اللذيد والمؤذى ، لأن ذلك مسكن للنفس إلى قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر في نفسه ، وهذا بحسب اللئذ والمتأذى .

(د) أي : أن العقل يدرك المجرد عن الهيولي والهيولاني جميعاً .

(هـ) أي : إذا جرد العقل من الفطوسة التعمير ، فذلك هو العقول الانتزاعي الذي لا يحتاج في تصويره إلى الهيولي .

(آ) الغرض في هذا الكلام أن النفس مُحَاكٍ للوجود كله ، متشبه به .
(ب) أي : إنما قال لا بد من ذلك لأن الأشياء متمثلة للنفس تلاحظها بعينها ، فإما أن تكون من حيث هي موجودة خارجاً تلاحظها ، فيجب إذا عذمت أن لا تلاحظها ، ويجب إذا فرضت بحال غير الحصول أن تلاحظها ؛ وإما أن تلاحظها متمثلة وهي فيه ، وهو الباقي ؛ ثم لا يخلو إما أن تكون هي المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة .

(ح) الغرض في هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(د) أي : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفتقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو صورة جملة الصور . يعني : لا كالحس الذي هو صور بعض الأشياء .

(هـ) أي : وأما العقل فتأدى إليها الحسوسات وقد قشرت عن الأمور الغريبة ، وأما العقولات فهي لها ، والحس لا ينال العقولات — كأنه يقول إن الغاذية والحساسة يجدهما في الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الغاذية لتعرف مثل حكمه في الحساسة . قال المشرقيون : لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها في البدن . وما كان يجب أيضاً أن يعرض في التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين التخيل والحساس ، مثل ما بين الحاس والحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والحرك واحداً .

— أي الشخص ، الذي هو فاسد الماح ، التكم . لا لقا الكا . قال أمارة - ١ - ١ - ١ -

في حيلتها أن تعطى إليه ، وربما لم يقبل القوة ، وإن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه . وكأنه يقول إن مثل هذا في الشخص يجوز ، وفي النوع لا يجوز . ثم يبين أن سندان الحركة لهذه الحيوانات ليس في الشخص فقط ، بل وفي النوع ؛ ولا آفتها طارئة ، بل نوعية — أى لا من طريق الحكم الكلى فقط .

٥ — أى ربما يفكر الإنسان في صورة هائلة ، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً ، أو يصف كيفية موت أو قتل ، فيعرض للقلب منه انفعال وأذى يشبه الخوف ، كمثل ما يعرض إذا شبه الشيء اللذيذ بمقتزّر منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فتقزّر منه . وليس ذلك عن العقل بل عن الخيال ، فإن للخيال أحكاماً في الحيوان ربما غلبت في الإنسان الضعيف المسكّة على العقل قال المشرقيون : تدكّروا الغضبى أيضاً .

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة للعب .

(ع) يعنى بالشوق ما يعم الشهوانى والغضبى والإرادى .

— يجوز أن يكون هذا سهواً < أ > في النسخة ، والواجب تقيضه . وإن كان هذا ، أغنى قوله لعله ، ومن أجل شيء كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع في النسخة تقديم ، ويجوز أن يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعلة ، ويعرف كل شيء من أجل شيء . معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا . والعقل عقلاّن : [١٦٧] عقل يروى بسبب ولأجل شيء ، أى مما يحصل من الجزئيات ؛ وعقل فعال ، أى نظار مطلق .

١٥ — أى أحدهما ينظر ليعلم فقط ، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط ، بل شوقاً إلى عمل . فغاية العقل النظرى بذاته ، العقل العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فيتلقاه العقل العملى مشتاقاً إليه في الجزئى ، آمراً للقوة المحركة ، فيكون أيضاً ما يشاق إليه العملى يتلقاه المبدأ المحرك ، فيستعمله في الجزئى .

٢٠ — يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى العملى ؛ أى الغرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوق العقل العملى . ويجوز أن يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

— أى : لو كان المحرك اثنين ^(١) : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً ^(٢) في أنه مبدأ

حركة ، من غير أن أحدهما سبب للآخر ، بل أن يليها الحركة معاً ، لكان يجب أن يحرك معاً ، وتكون صورتها في أنهما يحركان صورة واحدة . ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلاً يروى فيشتهى ثم يحرك ، فلا يجد للعقل تحريكاً إلا الذى يتبع الشوق الذى فيه ، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق ، وذلك لأن العقل يتسدى فيروى بطلب ما يختاره ويشاؤه ، وهو كأنه طلب تشوقه .

(أ) يجوز أن يعنى ما هنا بالشهوة الشوق ، فيقول : وأما الشوق فليس بينه وبين الحركة واسطة فكر ، كما كان للعقل حاجة إلى فكر ، ليحدث شوق ثم تحدث حركة . ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية ، فيقول : إن هذه القوة الشهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر ، بل هى فى نفسها قوة شوقية ، وكألها الشوق .

(ب) يعنى بالمستقيم : ما جمع مع إصابة الغرض وحدانية المسلك . ويعنى بغير المستقيم : ١٠ ما إما أن يكون مخطئ الغرض ، أو يكون مُتَمَتِّناً السبيل إلى الغرض فيأخذ السبيل الأبعد ، أو يجمع بين الأمرين .

— إنه لما قال المشتهى والمتشوق إليه محرك على أنه غاية ، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك

الذى هو مبدأ الحركة ، لا على أنه غاية ، هو الشوق ؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة .

فألقى يجب أن تعلم أنه : هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الغضب وغير العقل ١٥ العملى ، أو هو فعل تام من أفعال هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة ؟ كأن هذا الشوق يُفَاد ^(١) عنه التحريك . وأيضاً يجب أن يحقق : لم صار الشوق مبدأ الحركة ؛ وقد قال من قبل إن الناسك يشاق فيمنعه العقل . ومما يجب أن يحقق أيضاً ؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر وبعده قوى محركة هى كالحواطم ، وهى المبادئ اقربية للحركات ؟ فنقول : إنه لا حاجة

إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث ، وأن يفعل الشوق إذا تمثل وتم ، حرك . ٢٠ ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويكسر ويخالف ، بل يعنى به الشوق العزى الإجماعى ، فإنه يحرك بالضرورة إذا لم يكن حائل ؛ وأنه ليس كشوق الناسك ، فذلك شهوة فقط ، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مشيه .

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والغضبية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ ب] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفعل . ولذلك قد يقع العزم والإجماع ، فإذا عرض للقوى التي في العضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل في أنفسها آفة ، بل في المبدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإذا الشوق أمر . وأما القوى المحركة فقوى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونعم ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الداركة كثيرة ، وإن اشتركت في الإدراك — كذلك القوى المحركة كثيرة ، وإن اشتركت في الشوق . واعلم أنه ربما تضاد شوقان ، فأطاعت القوة المحركة الأغلب .

١٠ — أي الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو في حكم الحاضر ، وتتخيل حاضرا . وأما المهلة والمدة والعاقبة فيعلمها العقل فقط .

(أ) أي هو يحرك لأنه مشتغى ومطلوب ، ومشتغى ومطلوب لأنه متشغل في عقل أو وهم . — أي أن الآلة التي بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً في الوسط هو البدن وإليه الانتهاء ، كالمرکز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية في أن يحرك ومنه متشعب الآلات عنده ، أي ينقبض عن شيء يؤذيه ، وينبسط عن نحو ما يستلذه .

١٥ — هذا كلام فيه نقصان ؛ وتماه أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أي : إما راسخاً ثابتاً ، وإما مضطرباً .

(ب) هذا التخيل هو الذي يستعمله العقل الإنساني والوهم الحيواني .

٢٠ — يعني أن التخيل الذي يشنق إلى أن يتبعه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأسرين من الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكوناً يتبع قياساً أو تمثيلاً أو غير ذلك .

(غ) أي : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه ^(١) الشيء الذي فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(١) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أي ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلاً كثيراً .

— أي إنما يفكر لأنه فاقد الغرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عزم .

— أي المستعمل من المساويات يحرم معه ما يحيط به .

(ب) يعني أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستعلاؤها عظيم : وأما استعلاء العقل فكتسب صداع .

(ح) أي مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

٥ هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنما هو نافع ^(١) في الإنسان ، بل قد ينفع به في معرفة الحركات الفلكية وقواها المحركة . وبالجملة فإن السكلي لا تختص نسبته بجزئي بعينه ، وما لم يختص بنسبة العلة بالمعلول لم يجب أن يكون عنه المعلول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضرباً من الإدراك : إما حسياً وإما تخيلاً وإما مناسباً لها ؛ وإدراكه ذلك جسماني . فإن المشركين قد بينوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بالآلة جسمانية . قال المشركيون :

١٠ لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة الدائمة الضرورية في أن يكون ساداً مسدداً ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة في وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكامله دفعة ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفاً أن يغنى عن الغذاء الذي هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسد بدل ما يتحلل . وأما ١٥ النقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل في الحاجة إلى [١٦٨] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا النقصان من الأشياء التي تناسب النمو والوقوف في جهة الضرورة ، لأن النقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . فقول الأطباء في هذا الباب أسد من قول فيلسوف مثله .

٢٠ — أي ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه .

— أي أن النبات لو أعطى حساً لكان باطلاً ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنذره بمطلوب فيتأني له المصير إليه ، أو مهروب فيتأني له الهرب عنه . ولو أعطى النبات لمساً أو ذوقاً لم يكن في ذلك فائدة في الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعي ، حتى فينا أيضاً ، والملائم للغذاء أي المماس . ويجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محركة

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حساً ، كان ذلك باطلاً . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحصر عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يفتدى وينمى ويتم .

قال المشريقون : قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حس ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمنكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسي وإدراك زماني كما يذكره المشريقون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لسكان الباري تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال ثامسطيوس : أخلق بالأجرام الملكية والفلكية أن ندرك المحسوسات مثل ما يدرك المولّد المولّد . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولّد الجزئي ، المولّد الجزئي الشخصي من المحسوسات : أبقل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشريقين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

< مائية > عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثلة ما تحمل عليه هذا القول أن يكون معناه : كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو في ذاته أقدم منهما . فالحيوان الواحد لم يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذي به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده . فإذن هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك في الرتبة ، لأنه بالعقل ومنه . فهو الاثنان الذي ينفرد إلى الواحد . والعلم يؤول إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذي هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن ينجذب إلى الشيء ونقيضه ، والحس أعم من الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

المباحثات

روبينا

عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أنوكل

كتابي، أطال الله تعالى الكيا^(١) الفاضل الأوحد وأدام عزه وتأييده، ونعمته وتمهيدته، وأجزل من كل خير مزيدته، عن سلامة والحمد لله وحده. ووصل كتاب الكيا الفاضل الأوحد أدام الله تمهيدته — أعز وأصل وأكرم وافد. وفهمته وشكرت الله — عزت قدرته — على ما تحققت من خبر سلامته، وانتظام أمره واستقامته — شكراً يوجبه غثوري على مثله، في فضله وعقله؛ وسألت الله عز جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد، وإلحاق جديد، ومزید على الجديد، — إنه على ما يشاء قدير. وشكرت تطوُّله، أدام الله تأييده، فيما آثره من مُفاتيح سَبَق إلى فضلها سَبَق المستولى على الأمد، المقلد للجنة المشكورة يد الأبد؛ وتبركت بما تيسر لي عفواً من عقد عهد ووُدِّ مع مثله أي عقد؛ وسألت الله أن يُتمننى بذلك ويزيده إحكاماً، وإبراماً ويتمه إتماماً — إنه وليُّ الرحمة. وفاوضتُ المجلس العلامي* — حرس الله عزه — في بابه: «عَمِلَ مَنْ طَبَّ لِمَنْ حَبَّ» — فصادفتُ رغبة فيه أكيدة، ومقمةً لثمة شديدة، وجبنا قليلاً عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه، فتكون المهددة في ذلك أقوى، والاعتذار في تقصير، رما يقع، أخفى. فقد علمت الحوائج التي أنحت على التحمل المدكان^(٢)، والخزائن والقلاع المشحونة

(١) الكيا: كيا: كلمة فارسية معناها السيد أو الرئيس والبطل والملك الخ. وهو هنا أبو جعفر

محمد بن حسين بن المرزبان الكيا.

(٢) كذا في الأصل ولم نهند لوجهه، إلا أن يكون اسم علم مثل: عبدكان؛ ويكون مفعول:

أنحت؛ أو يكون اسم بلد، ويكون التحمل بمعنى السفر، وينقص: إلى.

(*) نسبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دجنزار، الملقب بابن كاكوه، الذي استقل بملكه

بعد سنة ٣٩٨ هـ بقليل؛ واستولى على همدان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣ م) وعلى الري (سنة ٤١٩ هـ =

سنة ١٠٢٨ م) وأصفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م)؛ وكان ابن سينا وزيراً له؛ وتوفي

علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ. وعن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزجاني: «وحضر (أي ابن سينا)

مجلس علاء الدولة، فصادف في مجله الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله. ثم رسم الأمير علاء الدولة لبالي

الجمعات مجلس النظر بين يديه بمحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ (ابن سينا) من جلهم،

فأكان يطاق في شيء من العلوم» (ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء»، ج ٢ ص ٦، القاهرة

كانت بالذخاير والمؤن المترادفة المأصّة لنقى الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التفسير المؤدى إلى التشوير^(١) . فإذا كان الإلزام ابتداءً لا إجابة ، واعتماد الشدة تطوعاً لاطاعة ، كان وقع التفسير أخف ، والمذر فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — أدام الله عزه — لو تبرّع غير مأمور ولأقسام ، فطرق الباب يلتقي في الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن نجد اليد انبساطاً ، والأسباب المختلة انتظاماً . فحينئذ يريد في أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجبه فضله . فهذا هذا . وأما تصرّفه في العلم والفضل فقد عرّفني قدره ، وحقّ لدى أمره ، وألفيته — والحمد لله — كافياً وافياً ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُثنى بصفة صديق حرّته كما هو لم يقد الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه .

والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل ، وتبلّد وتتردّد فيهما ، لاسيما البله النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد تخير الإسكندر وثامسطيوس وغيرها في هذا الباب ، وكلّ أصاب من وجه ، وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصنّف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس »^(٢) ؛ وليس كذلك ، بل فرّع سراً في المقالة الأولى حين يناظر ديمقراطيس عن أمر النفس ، وأعطى الأصل لمن يفهم في ذلك ، وهو أن الشيء الذي تُتصوّر فيه العقولات الكلية غير مُنقسم ، فمنع أن يكون الجوهر الجسماني هو المتأق للمعاني العقلية [١٦٩] بالقبول ، فالتلّقى لها إذن جوهر قائم بذاته غير منقسم ولا في منقسم ، حتى يعرض له بسببه الانقسام ، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسماني . ثم إنه في المقالة الأخيرة إنما يتجرد لبيان القوى المرافقة للنفس في البقاء ، وقد دلّ قبل على أن الحسية والخيالية والذكورية ونحو ذلك والحركية لا تقوم بغير جسم ، وتبين من خلل كلامه أن الإدراك الحسي الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحب أن يبحث عن القوى العقلية وابتداء بالقوة التي يقال لها العقل الميولاني ، فبين أنها لا تضمحل ، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تضمحل أيضاً . ولفظة : « أيضاً » تدل على أن حكماً ثابتاً جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توهم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الميولاني استعداد للقلب ، فكان العقولات يتلقاها جسم

(١) شور به : فعل به فلا يستحي منه ؛ والنفس : النخ ، أي لباب الحال .

(٢) راجع قبل « تعليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس » ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستعداد — < و > تبّلبل وأساء الظن وزاغ عن المحجة المثلى . فالحق أن هذا العقل استعداد لجوهر النفس ، لا لشيء من الجسم ، وأنه يصحب جوهر النفس في كل حال . وقد بسط القول في أن المقول لا يتلقاه المنقسم ، بسطاً مُغنيا شافياً . ولعله يُعرّض عليه^(١) إذا قدر الله الالتقاء به .

وأما كتاب يحيى النحوى في مناقضة الرجل ، فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف . وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم . وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب « الشفاء » العظيم المشتل على جميع علوم الأوائل ، حتى الموسيقى ، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول . وتلك الشكوك ليست مما يفتن لعقدها الراسيون ممن تعلمه ، فإن انحلالها مبني على فروع أصول من كتاب « السماع الطبيعي » . فإن بين « السماع الطبيعي » وبين « السماء والعالم » أصولاً هي فروع للأصول الموردة في « السماع الطبيعي » . وتلك الفروع غير مُصرّح بها في « السماع الطبيعي » تصرّحاً بالفعل ، بل بالقوة . فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني « السماع الطبيعي » عن زبد تلك الفروع ، كان مُفترطاً فيما يحاوله من فهمه ، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوى . ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة ، فاتوا البيوت من ظهورها دون أبوابها ، وحلوا أنفسهم على القناعة بما أوردوه حلاً عسوفاً . و < أما > نحن فقد أوضحنا هذه المتوسطات بين الكتابين ، ومن وقف عليها وجد جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة . والذي استخبره من حالي في التعرض لمثل ذلك : فأخبره أني كنت صنف كتاباً سمّيته « كتاب الانصاف » ، وقسمت العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حقّ اللد^(٢) ، تقدّمت بالانصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحت شرح المواضع المشككة في القصص إلى آخر « أنولوجيا » ، على ما في أنولوجيا من المطن^(٣) . وتكلمت على سهو المفسرين ، وعملت ذلك في مدة يسيرة مالهو حرّر لسان عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض الهزائم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات زهية . وأنا ، بعد فراغي من شيء أعمله ، اشتغل بإعادته ، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذاك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على الشخص الموجهة إليه الرسالة . (٢) ن : اللداد

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك في صحة نسبة أنولوجيا إلى أرسطو ؛ راجع بحثه :

« أفلوطين عند العرب » ، ص ٢٧٢ تطبيق ٣ ، ص ٢٧٣ . P. Kraus : Plotin chez les Arabes , Le Caire 1942.

تلخيص ضعف البغدادية وتصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مهلتى^(١) ،
[٦٩ ب] ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يجزى مع القوم فى ميدان .
فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف ، ولعل الله بسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة
وإفادة . وليعذرني فى تشوش الخط وتعوُّج الحروف ، فاتوليت مخاطبة يدي منذ سنة وستين
لأمراض نهكتني وطالت على امتنعت هُناتى^(٢) وكانت أقعدتني وكفَّت يدي عن الخط
والكتابة . فهذا أول ما كتبت ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُمتننى به ، ورأيه فى ذلك
موفق إن شاء الله :

(١) النفوس المارقة ، لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص
بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللاً
لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هى كَفَّت فى وجود النفوس عنها عند الاستعداد —
وما عنه كفاية فليس بعله . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواء مُستغنى عنه ،
فليس بعله . لكن لافرق بين المستغنى عنه وبين المستغنى به ؛ وإن كان كل واحد منها علة ،
فليس كل واحد بل أجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق ، فأياها اتفق ليس
بعلة ، فأياها اتفق يجوز أن يكون مستغنى عنه بغيره . فكل واحد عن غير علة .

(٢) لوازم العقول الفعالة إن كانت معقولات جواهر ، كانت عللاً للجواهر .

(٣) الواجبية مطلقاً كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعله ، فليس هو هو لأنه واجب ،

بل لأن لذاته واجبا .

(٤) كل^(٣) شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف فى نفسه ، وربما كان أقوى بغير القوة النطقية .

(٥) إذا^(٣) استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيلاً مضىء ضعيف يشبه الشمس ،

فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك فى المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) المهلة = المدة .

(٢) الهانة بضم الهاء : بقية المخ والشحمة فى باطن العين تحت المقلة ، يقال « ما به هانة » ، أى

ما فيه خير ، وامتخر العظم = استخرج مخه .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد فى ص ١٩٢ من النص الأصل .

فيعرض مثل ما يعرض فى اليقظة . لكنك قد تتخيل الشمس فى اليقظة تخيلاً غير صحيح ،
لأنه ليس كل تخيل مستقيم كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والملاحظة أن اليقين لا يمنع التخيل عن المراقبة ، والملاحظة تمنع
كل شئ عن المراقبة ، كما أن المبصر عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شئ آخر . واليقين من
حيث هو يقين إنما هو بتمثل الحد الأوسط . والملاحظة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط ،
فكانه^(١) غير محتاج إليه .

(٧) لم صار المحسوس القوى يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك
لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث فى المادة كما يفعل اللون القوى والصوت القوى ،
والآخر لأن كل تمثيل يبقى زماناً ؛ فإن بقي بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف فى جانب
المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوى سواد أو حمرة أو لون آخر . ومن المستحيل
أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين فى قابل وغير منقطع .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه فى الذهن ، فحقيقته متمثلة فى ذهنك ضرورة .
وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها فى الأعيان ويلحظه ذهنك — فالمعدوم لا يدرك ؛ وإما أن
يكون فى ذهنك ، وهو الباقى ضرورة .

(٩) الصور المعقولة غير متماثلة حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن
القابل يقبل مع المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولكن النفس منّا تشتغل بشئ
عن شئ ، ولا يخلو عن مجاذبة حس أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشئ المتجرد الذى لا يخالطه [١٧٠] قوة الأفعال يكون محققاً بصورته ولوازم
صورته ؛ وإنما يكون الشئ عقلاً من حيث هو متحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شئ
صار ذلك الشئ عقلاً به ، وإن لم يصف إلى شئ بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلاً .
ومثل هذا الشئ لا يغشى ذاته شئ غريب ، فلا يغشى ذاته مانع عن هذا التجرد الذى
يكون للشئ بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورة من أحواله . فإن كان يغشى ذاته مانع عن
أن يكون عقلاً أو أى شئ كان مما شأنه أن يكون ذلك الشئ ، فهو شئ مقارن لما بالقوة
من شأنه أن يغشى ذاته شئ غريب ومن شأنه أن يفعل ، وهو الشئ المنو بالمادة . فبالضرورة
يجب أن يكون الشئ المانع عن أن يكون عقلاً المادة ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

(١) ن : فكانه .

والأخرى صدق العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا يفعل ولا مادة له بوجه حتى يلزم من ذلك أن لا يعقل ذواتنا .

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا وبين ذواتنا آلة في أن يدركها ؟ لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة وإنما توصل إلى المفارق .

(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جواز المدم مع ذلك الشرط ، بل جواز المدم مطلقاً ، لأنها ليست واجبية مطقة ، بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز المدم مطلقاً والذي يشترط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته ، على أنه لما خلا الإدراك لنفسه شيء له إضافة ما إلى ما ينزع عنه أو يلقى عليه . وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً لمثل هذه الصورة لا بالعرض كفاعل بوجه ما ويكون لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء ، فهو الذي إليه ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك . والمُدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه ، لا بالعرض ؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره . ومن ههنا يمكن أن نعلم أنه لم يصر بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك^(١) .

(١٤) لم تضعف القوى بالذبول ؟ القوة الباصرة إذا فُرّق موضوعها لم يُبصر متصلاً .

(١٥) المعنى المعقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل في قوابل مختلفة ، كان حكمه في كل واحد من القابلين غير حكمه في الآخر ، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني ، فلا يكون الأول هو الثاني ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه . فلم يُفرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل آخر ، حتى بان هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له معقول آخر ولم يعرض له قوابل آخر بل القوابل تلك بأعيانها ، وإنما فرض له معقول آخر لأنه لو اقتصر على الأول لكان لقائل أن يقول إنه في القوابل < الكائنات > العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل ، كما كان في الأمور الخارجة . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلاً ، لأن تلك الصور ، وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل ، فهي بحسب الأمور الخارجة وبحسب الأعيان غير مختلفة . وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يُجعل لها تجريد أيضاً

(١) راجع بعدد ٨٩ ب من النص المخطوط .

بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجعل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخلف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب الفرض للخلف ، هي العاقلة . فإذاً يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول المعقول في العقل قد سُم على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كل حصول هذا الحصول . فمضى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه ، أو لا يكون حصول أصلاً ، ومع هذا العقل يكون حاصلًا على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يخلو الحصول في القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط ، أو يكون إذن كذلك ؛ بل هناك اختلاف في الكم والوضع ، وغير ذلك زائد على معنى المقارنة . وإذا لاقسم إلا هذان فلا حصول في القوابل ، بل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كم مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفاً ، بل يكون هناك نفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم المقامات المختلفة ، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة ؛ ولو لم يجعل لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الخاطئة معقولة لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا تكفي في تشخيص القوة ما لم يتعلق بها الوضع . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهيته ثم يكون غيره .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشفله مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم يفعل من حيث يفعل انفعال التغير ، بل عسى < أن يكون > انفعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهيته القوّة ، فيجب أن يتشخص بعرض ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقى بعرض يطرأ من خارج ؛ وليس مما يتبدل ، فإن العلة المعتبرة لا تبطل ويبقى الملول الممين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) المعتدى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لها جميعاً صورة أخرى واحدة وتنخلع عن المعتدى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة الماسة ، فله حكم وهو الأغلب ؛ وإن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولي : المناسبة ، أن ما يعلّق وجوده بفساد فهو عرضة للفساد ، وما يعلّق وجوده بمتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٢٤) زوال المانع في الهوى وحده إنما يهيئ لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج في حياته ؛ وماهيته ، وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ؛ بل تهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يتمثل لي معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك المتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثلته ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ؛ والتاليان محالان ؛ فبقى أنه متمثل المعنى في .

(٢٦) الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست في جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملصقة مركب . وأيضاً

إن كان استكمال يطرأ عليها ، كان فاعله فيها شيء مابين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال في جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تتصور به النفس استكمالاً ، ومن حيث تتصور منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارئ . وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائماً الشعور : بأنها^(١) تعقل ما دامت تعقل .

(٢٨) إن^(٢) قال قائل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى وإن مزاج المشايخ أوفق

للقوة العقلية فهذا تقوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردييس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوداً على أن الغالب في المشايخ حكم^(١) ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالقدم مسلوب على أن انتقاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما^(٢) لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذي يدخل على الحس من دلول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لم لا ندركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تنفعل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف ينفع عن الألوان ، واللون عند الماسة لا يفعل فيما يماسه إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسر . الشعاع من شأنه أن يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل^(٣) .

(٣٣) كل موجود لا يحتمل في نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بعله واحدة معينة ، وإما بعلل لها عدد معين . والمتعلق بعله واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومساكلات فيخص به التعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالمستعد لا عرض لها . والمزاج الإنساني ذو عرض : أخذته نوعياً أو شخصياً ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثرة التي تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون للهيئة الواحدة التي لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد أيضاً تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولى من الآخر في أن يتعلق به ويوجد عنه . وليست الصورة صورة تقبل الأشد والأضعف حتى يكون الأشد منسوباً إلى علة والأضعف إلى أقل منها ؛ وليس يجوز أن يعتبر للعلة والتعلق عدد مخصوص ، لأنه ليس [٧١ ب] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس في عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص الموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً في التأثير ، فكل

(١) وفي الهامش : علم . (٢) أو : ما .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد ص ١٩١ من المخطوطة .

(١) كانت : فإنها ، ثم وضع فوقها : بأ (نها) .

(٢) سترد هذه الفقرة من بعد ص ٩٠ من النص المخطوط .

واحد من العدد جائز أن يوجد المعلول دونه ، فلا شيء من العدد شرطاً^(١) في وجود المعلول ؛ فلا شيء منه علة . وإذا لم يكن للآحاد مدخل في العملية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن آحاد الجملة علل للجملة ، وعلة العلة علة .

(٣٤) ما دام الشيء ممكناً كونه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وجب وُجِدَ . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجبا عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه أ يجب عنه ب أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] أ يلزم عنه ما ليس ب^(٢) ، كان من حيث يلزم عنه أ قد يلزم عنه لا أ ، وهذا خلف . وإن كان يلزمان من حيثين ، فإما أن يكونا الحثان لازمين لذاته أو مقومين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ وإن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام في أ و ب .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلاً عن الشخصية ؛ والشخص التنفس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كل ساعة ، تكون حاله متغيرة في الخلق والأكل والهضم والرياضة . وإذا كانت المنبثات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن المبدأ متغير . ولا ينفع قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسري . فما الذي^(٣) يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حمت وسخت ، فإنها تبرد إذا قُتِدَ سبب السخونة ، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لاقتزان النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقبولة .

(٣٧) أجيب : المعنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣٨) ما الذي يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض في المتزجات كاقترانها بالخطب والنورة ، واقتران الماء بها على سبيل النشف ؟ ولم لا يتفرق في جسد الميت الاستقصات بعضها عن بعض ساعة مفارقة النفس ، وليس هناك ما يحفظ ذاك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سبب اجتماع هذه الاستقصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوهم أننا نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جرمنا

(١) ن : شرط . (٢) ن : بآ . (٣) فوقها : ما .

جسماني ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فبيننا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئاً بديل ما يفسد . فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما لا يفتدى ولا يحتاج إلى بديل ، وليس كذلك جميع أجزائنا تفتدى . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل بديل شيء يتحلل منه . وإن كان شيء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والانفصال فلا يكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضاً مستحفظاً بصورة^(١) حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذي لا شك في وجوده بحسب ما بيننا في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهرها صورياً غير المادة . ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ويكون هو الواحد والمتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقاسمه بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التي فيها ولا يكون فيها صورة محفوظة ؛ فلو لا شيء عجيب وسرّ دقيق ، انقضى في كل نفس أسها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نُظِرَ إلى الحق من حيثته ، عُلِمَ أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِيَ بأدنى دعامة صار قويا جداً .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو آكد وجوداً ؟ وأمري إن الجوهر مقدم في الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية للجوهر آخر . وإنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قوامه بالعرض ولم يبن أنه لا يجوز أن يكون العرض علة فاعلية للجوهر . — أجيب عن هذا وبيّن أن ما يقوم بغيره فيه يتم فعله .

(٤١) الجسم الطبيعي هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالفرض ، إذ الوحدة قد تكون بالفرض كوحدة الباب وحدة دار مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالفرض ، فإذا هي بالطبع ووحدها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسري ، وقد ذكر أنها طبيعية ، فإذا ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : ف — وكأنها مصححة هكذا : فصوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل في « كتاب النفس » عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة في آلة جسمية ما هذا لفظه : إن كان تحل الصور المعقولة جسماً فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء ، إلا أن يكون ذلك من جهة المقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . وليس كل صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصل معنى ذلك ولا سبابة البرهان ولا المحال الذي يؤدي إليه ولا تنمة الكلام فيه . وهو — أدام الله علوه — ينم بتحقيق معناه . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هي معقولة على ما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل . فإذا عقلت كذلك عقل الفرق لاحالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون كما هو فيه وكان ذلك داخلًا في المعقول ، أي في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ، وإن لم يكن داخلًا فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أي بين الكل وبين الجزء ، وبين جزء وجزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلها اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الغيرية كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها ممكنة أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنة أن تتغير في المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها أن تتعلل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد . لكن للصورة أن تتعلل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتعلل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغير والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذا كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافًا في المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى — ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل في كتاب « ما بعد الطبيعة » — حيث يتكلم في أن المعدوم لا يعاد — ما هذا لفظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شيء ، وبين ما هو مثله ؟ والخصم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شيء لا يوصف بأنه كان موجوداً ثم عدم في الأعيان ثم وجد ثانية ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المعدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المعدوم موجوداً . والجواب : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد واستمر موجوداً في وقت آخر وشوهد ذلك أو عُلِمَ وعُقل أن الموجود واحد ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هذا أحد الواحد الزماني . وأما إذا عُدِمَ فليكن الوجود السابق أ وليكن المعاد الذي حدث ب ، وليكن الحادث الجديد ج ؛ وليكن ب ، في الحدوث وفي الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف ج إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز ب عن ج في استحقاق أن تكون أ منسوبة إليه دون ج ؛ فإن نسبة أ هو إلى أسرين متشابهين من كل وجه إلا في نسبته الذي ينظر : هل يمكن أن تختلف فيهما ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يجعل أ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لب دون ج لأنه هو كان لب دون ج ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لج . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أخرى سواء سلم له أنه لا شيء من حيث هو ذاته بعينه ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ؛ وإذا سلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له أ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنين^(٢) ، يوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ؛ وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا قد استمراره

في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لاغير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنينية ؟ وكيف تكون اثنينية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يهزُب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل ، وليست بشيء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة ، وبعضها يحتمل حتى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا وذلك خلف ، — قول ملفق يفحصه البحث المحتل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يؤقت به ، فمن يجوز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء [١٧٣] والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عود ، لأن العود يقتضي اثنينية الوقت بالعدد ، فالوجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوز ذلك في أشياء ، فواخذ بما يطول ذكره .

(٤٦) والملاحظة توجب أن يكون اشتغال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون المدرك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن المدرك ذاتي^(١) . فإنا لا نتحقق أن المدرك منا هو ماهيتها على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لماهية النفس الناطقة التي لنا بالعدد أو لآخر بالعدد . فإن كان لآخر بالعدد ، فالمدرك آخر بالعدد ، فنكون لسنا ندرك أنفسنا وأن نفس من شأنها أن تدرك المعقولات بل شيئاً آخر ، وإن كان هو هو فبين أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصاً .

(٤٨) بعض الماهيات هي لغيرها ، وبعض ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع ، وماهية الجسم لغير الجسم وهو الهيولى .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصورة فيما يعقله وهي حاصلة لما يعقله ، وإن كان لا ينعكس : فليس كل ما تحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عاقلا ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيلة وقد تكون في الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نعقل أنفسنا ، سواء كان طبعاً أو كسباً . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئاً فحقيقة ذلك الشيء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها^(١) ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقة الشيء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا الكل شيء وليس كل شيء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أي تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذي له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذي له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها . وهذا أجل ما أعرفه في هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها فقدان التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة في وجوده يستحيل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته في هيولاه ؛ وإذا استحال قوته في هيولاه كان استحالة الهيولى ، ولم يكن هو بالقوة أصلاً كان شيئاً هو ممكن

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئاً يمكن أن يوجد هو له ويوجد معه ، وكان [٧٣ ب]
الإمكان في ذلك الشيء . وإذا وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلاً لم يعدم ،
فإذا كان إمكان عدمه في غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته
له . فهذا ممكن . وليس هذا كالوجود ، لأن الوجود في غيره موجود في نفسه ، وليس
المعدم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس
إمكان المدم في غيره إمكان المدم في نفسه ولا مقتضياً له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفوسها ، فتكون لها
حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنا .
فلذلك هذه ليست بعقول .

(٥٤) ليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة
لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المدمومة تعقل بل
هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير
النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقنا تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ،
وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى
تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٥٥) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفت ما يوجب الإدراك
العقلي . وأما الشعور فأنتم إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون
هي الشعور بها ، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك
لا بذاتك بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر
أنك إنما تشعر بنفسك وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك
قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها .
وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك
الجسم بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا
إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس يديك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها
لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة
والنفس يما لغيرها وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ،
فليساً يفترقان .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراك الاتحقق حقيقة
الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : ويحصل لنا أثر فنشعر
بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر .
فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو
قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه : فإما أن يكون حصول معنى ماهية
الشيء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ،
وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن عقل ماهية الذات [١٧٤] إلى أثر
آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تكن ماهية الذات موجودة فحصلها أثر ، فليست
متأثرة بل متكونة . وإن كانت ماهية الذات تحصل بأننا بحال أخرى من التجريد ،
أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المقول هو ذلك
الذي بحال أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهريتها الثابت في الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للمحسوس نحو من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو
محسوسيته والركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدهما
ينسب المفارقة والمقارنة إلى شيء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة ،
وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمقول من
حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا
يفارقه بالشخص أيضاً ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل الفعال
وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن
ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) <ال> معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المألوم الشخصى بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمزجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المألوم ، ووجود المألوم تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت . والشئ الشخصى لا يخلو إما أن يتعلق بالشئ الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ؛ وإن تعلق به فمن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة ، وإن لم يحمل وحده علة ، فإذا قُعد هو قُعدت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب وطرفاه بياض هو أ وسواد هو ب إذا نزل إلى ح ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى د فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ح ، لكن نوع ح هو نوع أ فلم يتغير نوع أ ، وكذلك لينزل على ذلك النمط وينزل إلى ب ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتبقى كيفة أخرى : إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالقها لا محالة بشئ ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى بخالفها : فإما بمعنى فحلى وإما بمعنى عراضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كيفيته ، وإنما تغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد التغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لا يحمل نفس السواد متغيراً ، وهذا لا يمنعه ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجاً ، فالمزاج برد أو حر أو [٧٤ ب] يَبَسُّ أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصر فيه . والحرارة الغريزية آلة من آلات النفس فى أن تُفرِّق الغذاء وتُنضِجه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون معين يطرأ عليه تحريكٌ يخالف له قاصرٌ إياه مؤذٍ له — فهو عن مبدأ آخر ، لاسيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان اللبس بتوسط المزاج — ومن العلوم أن صحة المتوسط شرط فى تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذى يحصل فى الآلة وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك هو الطارىء .

(٦٤) تفريعات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يُضحك من لا يعقل ولا يعتبر أنما فى حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، ففينا مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاقب ويمنع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تنأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع فى حال الرعدة لتداولها السلطان والقوة ؛ فإنه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يُفرض نفساً ومزاجاً فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره . وليس يُلْتَفَت إلى من يقول إن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة ، غيره . وليس يُلْتَفَت إلى من يقول أن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإنما عند الحركة الإرادية ينازعنا ميلٌ إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل بها تتأتى حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تبين كيفية اجتماعات العناصر فى المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجرى هذا الجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لا يبقى إلا بحافظ من خارج .

(٦٦) قوله : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية — قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تنحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميلة في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات ، والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع ، لولا سبب من خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم يعن هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سبب الأخلاط في بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرحم ، لكان لا يتحرك بعد الولادة إلى كالاتها ؛ والجسم بما هو جسم لا يتحرك ، فإذا يتحرك بقوة فيه . ولو كان سبب هذه الحركة جسمٌ من الأجسام السببية لكان تختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه ، ثم لا محالة يفعل : إما على سبيل الملازم المصاحب ، أو على سبيل إرسال قوة إلهية . والقسم الأول محال ، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كالاتها ؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً . واعلم أن وجود هذه القوة ليس في العناصر بل في المركب منها ، فلا يكون وجودها ^(١) في موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولاً فذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة ، والقوة المحركة والمغذية تتصرف في موضوع واحد .

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم تمزج الأخلاط في المني مزاجاً ما ، يحفظ ذلك المزاج بالبدل ، وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصيص عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصرأ ، بل في المني روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يجسبها في المني مع سائر ما معها شيء غير جسمية المني ، والدليل على ذلك إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يحصر ويمنع تحلل ورق بسرعة ، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج ، لفعلت بلا مزاج ، وفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات

(١) فوق : ها — ما ، أى وجودها .

الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شيء من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ، وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضاً معلولة للمزاج ، يُنقل الكلام إلى الآلات . فالقوة المحركة هذه حالها . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلما تحرك إلى جهة واحدة ، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيمته ، أو حاصلة في أطرافه كالبياض والضوء ، أو لا في جسيمته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسيمته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ، وإن كان في جسيمته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التى هي فيه بالذات لم يخلُ إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة : فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة ، وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذى لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة قبل الحركة . وأيضاً قد بينا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس » ، فليقرأ من هناك . فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل ، بأن يقال : إنه موجود في الجسم ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم ، ولكن ليست مشابهة لكل لأن لكل تركيباً ما .

(٧٢) الهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حق لها ، فنحن أنها لو صح لها وجود خارج عن اللواحق من الغير لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة .

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام : إما أن لا يكون معلولاً — فما قولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول .

(٧٤) نقيض قولنا « إما أن يكون [٧٥] معلولاً » — ليس : « وإما أن يكون غير معلول » ، بل : « وإما أن لا يكون معلولاً » . ولزم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لا أن كل وجود ليس بمعلول ، كقولك : وإما أن لا يكون الحيوان ناطقاً . ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولا ، لأنه معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط مسلوب عنه كل ما مفهومة غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأنها أن تدرك . إذ يجذب المغناطيس ، إلا أن المانع هذه الكيفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة في المغناطيس وغيرها لا تعمل إلا بوساطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا نقص كيفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له في هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شيء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع العلل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالة ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارق الجملة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرح هذا في كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا الخالط إن كان هو وجاز الفارق بالشخص فما به يتشخص في الحالين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع فإن الحائز على شخصي نوع واحد [واحد] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والمنى لا يخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، ولكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووحدتها بسبب الاتفاق في الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئات وضع الجنين في رحمها هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزارقة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلا ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزرق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأسر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة مخنونة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل في المنفعل البسيط فعلا غير مختلف .

(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتفعل إما إحالة وإما تحريكاً ، وأعني بالإحالة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو في الكيف أو الكم نحوه .

(٨٠) للمزاج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأول ، هو واحد أو مركب من واحدین أحدهما الفاعل ، والآخر المنفعل ، وقد صيره التركيب كشيء واحد . فأما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشيء واحد ، وإما أن يصدر عن كل واحد منهما فعل يخصه على نمط واحد [١٧٦] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه معين أو معوق لزم إما اشتداد فيما يفعله وزيادة بالمعين ، وإما ضعف ونقصان وفطور بالمعوق ، وإما منع مطلق عن المعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نمط فعل واحد وفي هيئة واحدة .

(٨٣) أ وب ج د و ه ز ، مجتمعات ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنما يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التي تخلق فيها العينان واليدان متشابهان ، فالمزاج الذي يحركهما يحركهما إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختلفي الوضع ، هذا خلف . فليس المزاج يحركهما ، لا مزاجهما ولا مزاج الرحم ولا بسبب معين ولا معاق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التي تختلف في الجنين وضعا ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفرداً ، أو مع معين مزاجي فعل في البسيط اختلافا ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها ينزرق في المنى الذي منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشوقا في غيره ثم يتميز . فإن تحكمت متحكم وجعل مادة كل عضو ينزرق مجتمعة ويتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون المزاج يوجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الأزراق ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون المزاج الزارق يحفظ نظامها زرقا

والمزاج المولد في الرحم يحركها إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقفاً واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدنين ورجلين وعينين ، ويجب أن لا يقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستديرات وإن كانت مبثوثة فتحريكها إلى الاجتماع في موضع واحد أو موضعين تحريكاً مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى في تكون المني حيواناً إنما هو في الباطن ، فإن في الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، وبعد ذلك يستحيل ما يلي من خارج وقد بان في البذور أن الفاعل الجسماني يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسماً ويحيل الأقرب إليه إذا كان يحيل سطحاً . ولو كان مزاج الرحم سبباً لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمازج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيد سواق على نسبته .

(٨٧) كل فاعل أمراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زماناً ، إذ كان لا يجوز أن يوجد ويعدم في آنين متواليين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ويُحْدِثُهُ^(١) الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، والثاني مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبة هيئة عقلية لازمة للجوهر ، وهيئات النفوس مركبة تركيباً نفسانياً كأنها أجزاء الجوهر ، وكأنها أشباح ما للمركبة في العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطة لنقصان الجوهر لا للكمال ، وللهيولى البسيطة استعداد بسيط ، وللمركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوماً [٧٦ ب] يرون أن النفس تأليف نظير الشيء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما للموجب

للمزاج الحافظ للمتزجات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجاً فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع المحركات لتتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتها مثبت لتتفاعل وتنفي عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن في كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن في أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات في الآخر؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيواناً بالفعل إما آناً وإما زماناً ، فإن بقي آناً لا تتصل به حياة ما يتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظراته : هل يجوز وجوده في العقل أم لا ؟ وليس كلا منا في مثله بل كلا منا في الأشخاص التي تنمى وتزداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقي زماناً فقد جاء الثبات ، وإن بقي آناً ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصه في مدة ، كالشئ الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآفات متشافة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآفات متخللة بمدد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن الغالب عند الإدراك الحسى هو الزماني دون الآتي . فإذاً لابد من ثابت ، ولأن الثبات غذائي وحسى وتخليقي فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنياً أو زمانياً . فإن كان آنياً فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانياً فقد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذاً لابد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه شئ متميز من جملة الأشياء التي في العالم أو في جنسه . فإن الماء المفرز قد يكون مجموعاً في إناء فيكون شخصاً ، ويكون مفزقاً في آنية فيكون أشخاصاً ، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه في تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأخرى . ولا مانع من أن يكون للشئ شخصيتان ووجهان^(١) ؛ يعرف هذا من باب التشخص في كتب البذور .

(٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . —
إن عني بالقوى القوى كيف اتفقت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز
أن يكون لها وجود أصلاً فلعله غير واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوساً عقولها هيولانية صرفة
لا تبطل ولا فعل لها فليتنامل الحال في هذا . وأما القوى الجسمانية الحساسة والتخيلة والحركة
فإن ذواتها منطبعة في المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسماً غير مجرد ، وقد تبين في البذور
وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط ويفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمانية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولاً لأنه معنى في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول
في المحسوس ولكانت [١٧٧] المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى .
فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولاً إذا جُرد عن الموضوعات والمقارنات كلها لما كان
إذن ألبتة القوة العاقلة معقولاً ، لأنه حينئذ مقرون بغير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد
التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرد بحسب اللواحق الخارجة دون مقارنة القوى
العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مهيئاً للتهيئة القريبة لأن يعقل ، وباعتبار المقارنة
معقول بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولاً بالفعل جزء من كونه معقولاً بالفعل لى ، كما يكون المعنى
البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .

(١٠٠) الاختلاف في المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما
من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلاف ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول
بالفعل غير مختلف ، وإنما اختلافه من حيث هو لى ولك .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضاً مجرداً عن الاختلاف ،
وموجود بالفعل في المعقول لى ولك من غير اختلاف .

(١٠٢) هذا إن تصور في جسم لزمه ضرورة هيئة من قدر ووضع يختلف بها جسم
وجسم من أجسام العاقلين ؛ فإما أن يكون لاحقاً من حيث هو المشترك وهذا لا يمكن —
وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لى ، فإذن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

(١٠٣) الشيء لا يكون شرطاً لنفسه ولا لمثله إلا من حيث مثله تركب منه .
(١٠٤) إن تقرر المعنى العقلي البسيط في جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل
والعرض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطاً لذلك المعنى أو لا يكون . فإن
لم يكن فليس بجزء ، وإن كان فهو شرط لنفسه أو لمثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .

(١٠٥) البرهان على أن النفس قبل المزاج : — المزاج مزاجان : مزاج البذر والنمى ،
ومزاج المخلق حيواناً ؛ ومزاج البذر والنمى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة
بالمخلق فليس قبله ؛ وأما مزاج المخلق حيواناً ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس
المخلق الذى ذكرناه في البذور ، والفاعل قبل الفعل .

(١٠٦) النمى موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والمخلق حيواناً موضوعه النمى على الوجه
الذى علم الاختلاف فيه .

(١٠٧) تحرير البرهانين المشرقيين في أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمانية .

(١٠٨) ما البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه
يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن
يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم
الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك
جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل
فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .

(١٠٩) الغرض في إيرادنا هذه المقدمة في بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أننا نعقل ذاتنا دائماً ،
بل أن نبين أنه ليس السبيل إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعل تفعله ذاتنا ، فحينئذ نتوصل إلى
شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل نتوصل به إلى أنه [٧٧ ب] يعقل أنه فعل .

(١١٠) ما البرهان على أن نخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ العقول التى
لم تهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تدرك المعقولات ؛ لأنها لو لم تحتج في
العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير
الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يهيئ للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضاً يحتاج

إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان بعض ما شغل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحد ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تعقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى المصورة إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل بيان أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم في المنقسم ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وإما بالملازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذى يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فعله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، وإما لأن المنفعل المتحرك يختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الغرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد .

(١١٧) المتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوماً ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه ، أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقدراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقداراً دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البُخْران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ، وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعديه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما لم يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يَغْرِى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف في الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء المسخن الذى لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدر مثله بارد .

(١٢١) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(١٢٣) إذا كان المحرك واحداً والمادة غير مختلفة والفرض واحداً ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة . — إذا كان الفرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذى إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً في هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسئلة بحالها لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافاً^(١) متباعداً ، وبالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجمع لا اختلاف فيها : إما مطلقاً ، وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجب نحو الفرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحداً أو مختلفاً .

(١٢٤) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات ، حين يكمل فيها الفرض ، إلا أشباهها في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ،

أو أشباها في النسبة دون الكم إن كان هناك عون في المادة واختلاف ، والكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان الحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ما ينتهي إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهي إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالحرك غير واحد بل مختلفة في القوة والنمك .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المراد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذا هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من غير الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كغاية الحياة ، لثرف البدن فإذا هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذا ليس الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعدة . فأما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلا كما علم .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سببا لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلا أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة المبينة لا تختص بمنفعل دون منفعل ، والحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من المفارقات للموضوع والمبينة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع في جسم ، لم يخل إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة بمباشرة [٧٨ ب] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان بمباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئياً ، والجزئي يكون عن مبدأ جزئي كما بان في البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذا يكون القصد كلياً . وقد بان في البذور أنه لا يلزم عن الواحد الذي لا اختلاف فيه ولا عن الرأي الكلي أمر جزئي بعينه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريك ما في التحريك .

(١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقاً ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقاً فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فإما أن يصدر عنه وهو مستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لا يجوز أن يكون على حالة واحدة ويلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافاً ما . وإن كانت متصلة فإذاً يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أو جارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام في تلك الاستحالة إن لم يقترن بها إرادة مثل الكلام في الحركة الوضعية وفي حاجتها إلى مبدأ إما إرادي وإما غير إرادي ، وفي أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فبقي أن تكون استحالة مقارنة للإرادة وتكون الإرادة من حيث هي مقارنة لوضع ما يفرضه مع تخيل ما علة لتخيل يتصل بها الأول ، فتتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو منشبه ، فيكون المفارق يُحرك كما يحرك المطاع ، والمتشوق للنفس المطيعة والمتشوقة ، وتحرك النفس الحركة التي للجسم ، فيكون المفارق يحرك الحرك والجسماني الحرك القريب ، وليس هو غير متناهي القوة في الفعل بل في الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سبباً لانفعال جسماني متصل ، كما أن الانفعال الجسماني المتصل في الجرم السماوي علة لانفعالات آخر متصلة . والبرهان قام على قوة غير متناهية ليس على أنها قريبة من أي حركة متصلة كانت ، بل هي علة ما قريبة أو بعيدة للحركة ما وتغير جسماني أو نفساني ، وإنما هي قوة لأنها مبدأ تفسير ما كيف كان ، وليس يدخل في حد القوة من حيث هي قوة أن تكون سارية في المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر في آخر والمبدأ يقع على الفاعلي وعلى الغائي . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلي بتأثيرها في النفس السمانية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع عقلي أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غاى ، لأنها منشوقة لأن يتشبه بها وفيه شر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركما إلى التحريك بأن تنفعل عن الجزئى وهذا هو الجسمانى . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أورائحة أو خيال منهما ، فتنفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة رأى الكلى — فذلك شيء آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذوات في أنفسها ، وإما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة في الذوات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، وإما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى المنسوب ، وإما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعنى بالقول القول [٧٩] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تمييزية أو نسبة لا تتعلق بالتمييز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع في المتصور منه شركة .

(١٣٧) المتصور من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو المتصور عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتمييز والحس ، وإما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة المعية ، وإما نسبة المباينة ، مثل حال الفرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة في الجانبين ، وإما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات المعلول .

(١٣٩) النسبة المباينة لا تجعل الشيء ممتنعا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين^(١) ؛ والنسبة : العلية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارض لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الضرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصور عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

المنسوبة ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشيء ممتنعا عن إيقاع الشركة في التصور ؛ فبقيت النسبة إلى التمييزية ؛ فإذا بها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشيء أولا كما للأجسام ، وقد تكون ثانيا كما للنفوس التي يفصل ماهيتها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع الشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالتصدد الثانى .

(١٤٣) الشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلى العام إلى المعنى العام ، فإذن يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفارق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التمييزية فيستحيل أن يكون للموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تمييزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو في جهة من أحدهما هو في تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له في الشخصى .

(١٤٧) الشخص يقع بمعنى نسبى تمييزى ، وأيضا يقع بمعنى قد تشخص أولا ، فيشخص غيره وينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضا النسبة التمييزية .

(١٤٨) كل الموجودات التى لا تميز لها ولا نسبة إلى تميز ، فماهيتها غير متفرقة أشخاصا في الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها في الأعيان تكثر بالشخص بعد تأخذ في الماهية النوعية .

(١٥٠) النسبة التمييزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين في زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعا عن المثل الموجود . فإذن الشيء الذى ليس بزمانى بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصي بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه . (١٥٢) طبيعة الجسم الذي لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [٧٩ ب] فيكون كل جسم فان فعله يتعلق بشخصه ووضعه ، أو لا يتعلق بوضعها . فإما أن يكون فعلها شيئاً قابلاً للقسم ، وإما غير قابل للقسم ، والقابل الواحد للقسم ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضاً متعلق بوضعه ، وإن كان غير قابل للقسم وهو في قابل للقسم كذلك ، وإن كان غير قابل للقسم عرض ما سنقوله .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ما ينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير في المعلول البسيط لأشهما من طبيعة واحدة فيكون معلولها شيئاً من جملة المعلول للكل ، وما لا ينقسم لا يوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لا يجوز أن يكون ما لا ينقسم علة لوجود ما ينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأقل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئاً فشيئاً مثل الكيفيات أيضاً التي يتبدى وجودها من جهة وضع العلة ثم يفشو ، وذلك لأن لجزء العلة تأثيراً في المعلول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يحز أن يكون تأثيره في الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد في الأبعد وهو مثله ، ولا في الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلاً قليلاً من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن في زمان قصير ، وتحقق أنه في زمان سراعاتك جمود الشحم ، فإنه لما كان أبطأ ظهر زمانه وفشوؤه في الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلاً كنصف محرك السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف المعلول ، وإن لم يكن بحسب اعتبار كل المعلول في بعض الزمان . (١٥٦) قد يمكن أن يؤتى ببرهان كلي على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، وبشخصيتها تم كل شيء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة المعلول إليها بشرط خارج لعل إن كان شرطاً ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليه بذاته ، وكذلك عدم الآلات والنواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالفعل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها علة لشرط عدم مثله ، فكلاً ، فإنه إنما هو علة لنفسه وأول الموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطاً فليس تصير العلة مستحقة للعلة بعدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجوداً مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لا تستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذا لم تكن تكمل علة إلا بتوسط ما به يتشخص ، فإذا لم يكن جسم ولا صورة جسمية منقسمة ولا عرض علة لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذا لم يفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) المعلول المنقسم يجوز أن ينسب كل جزء منه إلى كلية العلة ، منقسمة كانت أو لم تكن ، لأن الذي يقوى على الكل يقوى على البعض ، ولا يجب أن يكون بالعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم عن المنقسم محالاً يكون عكسه محالاً .

(١٦١) الشيء إما أن يكون توحده وتشخصه لذات ماهيته ، وهو الذي يجب له وجوده في ماهيته ؛ وإما أن يكون تلازماً لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلاً . وهذان فإن ما يقسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، وإما أن يكون بعارض لاحق في أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه . (١٦٣) مقارنة [١٨٠] الأعراض والواحد المادية على وجهين : أحدهما كمقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر كمقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئاً موجوداً بذاته أو في موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكم والوضع لم يحز أن يقال إنه بقي ذاته إلا صائراً غير منقسم وغير مشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التي نفرضها في السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأشبهها زال لم يؤثر في أمر الآخر شيئاً .

(١٦٤) التجريد العقلي أعنى المهيئ لأن يصير الشيء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى .
وأما المقارنات الثانية التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في أن يكون الشيء معقولا .
(١٦٥) ما تشخص به النفوس ليس مما يمنع كونها معقولة ، كما لا يمنع كونها عاقلة ، وإذا كانت إنما هي معقولة تارة باعتبار ما هيئتها المشتركة بالفعل أو بالقوة ، وتارة بتركيبها مع ما تشخص به وهي مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن في كونها معقولة تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعورا بها كما هو غير كونها معقولة بالتخصيص مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، وإلى أنها هي بهيئتها الخاصة التي تعقل من كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدة للمعنى ما يَعْسُرُ أن نسميه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بجسم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير منقسم ؛ فإذا لم يكن له ما يتشخص به في المعنى التحيزي الوضعي بتشخصه اللازم للماهية . فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شيء مما يعقل يحصل مجرد في عاقل لكان معقولا ، ولكنه مفارق غير مبين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتنا لأنها غير مبينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مبين لمجرد ، وبهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يكنى في كون الشيء مدركا أن يحصل حقيقته كيف كان ، وإلا لأدرك الحائط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو في حكم المجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه عن أن يكون مجرداً مشتركاً فيه ، وهذا الفرق كيفية في الحس الضعيف ، فليَتَأَمَّلْ .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هي نفس القوة على قبول البياض أو السواد ، لكان الفعل قوة ولكان يجب أن يبطل القوة التي هي الصورة الجسمية مع وجود البياض بالفعل ؛ ثم الفعل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد ما هو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يُنْقَضُ بأن المفارق أيضاً كذلك ، فإن المفارق لا يكون بالقوة مخالطاً ، كما أن المخالط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخص ألبته علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الإصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .
(١٧١) كل إدراك فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المدومة تُعَقَّلُ بل هي فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] إلى غير النهاية ، إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة في الخيال المتذكرة هي غير الصورة التي في القوة الحافظة لأن الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهي إذن حادثة . وإذا تذكرت شعوري بتلك الصورة سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإني أتذكر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لا شعوراً مطلقاً ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهي تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة في الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة المُبْصَر أو المتخيل في إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم في إحدى القوتين : فإن للمُبْصَر وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل المبصر في نفسك في ذاتها .

(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فعنناه أن الشاعر هو المشعور به ، وإذا شعرنا بغيرنا فعنناه أن الشاعر غير المشعور به ، وإذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته في آله أو في ذاته غيره بالعدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بمقايضة بينها وبين مثل لها ، ولا يصح ألبته أن يحصل للشاعر بذاته صورة أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية في جميع أفعالها فيثبت كفساده بما يتحقق من أن الصور الجسمانية لا تدرك إلا بآلة وبالعقد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكرة ومحفوظة ، وقد يتأذى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يَجْزُ أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقى أن تكون في حال الغفلة

غير حاضرة للنفس ، فهي حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت منمحية أصلاً لكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذي حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الموهو الذي بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع ، فالإنسان لا يدركه ولا يناله إلا أن يُخَطَّرَ بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضاً ليس يكفي في تصور ذات الشيء غيراً أن يتصور ذلك الشيء ، بل أن يخطر بباله شيئاً آخر ويوقع بينهما الخلاف كما هو في الموهو الوفاق .

(١٧٨) الذي أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يحوجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُمَيِّزُ أو تُنَلِّمُ أو يُخَبِّرُ عنها بصفة أخرى ، فينسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجودُ فلك ؟ لأن الفلك نوع مجموع في شخص واحد ، والحركة الفلكية تحتاج إلى مخصص ، فإن المتحرك واحد والحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإذن لزوم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما في الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التي تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسمانية طريق واحد ، وهو أن الذي أحوج القوة اللمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [١٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذي أحوج القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لا يستغنى عن مدرك للألوان ؛ وكذلك الحال في الصلابة واللين والخشونة والملاسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسمانية ، هذا لا غير ؛ كما أنه مثلاً لا يستغنى مدرك المقدار عن شيء متقدر . والذي يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وجب أن يحترق الحس المشترك والخيال في إدراكهما لحرارة قوية كالحال في قوة اللمس — باطل ، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأثر من الحرارة في هذه الآلات عند إدراك هذه القوى لحرارة قوية محركة حرارة قوية محركة ، لأنه ليس بممتنع أن يكون لإدراكها بحرارة قوية أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلاً ليس انفعال أنامل إبهام الرجل عن الصلابة واللين والخشونة والملاسة كانفعال أنامل اليد . فكما أن اليد

تحكم على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل ، فكذلك الأثر الضعيف يدركه الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذي لا يحرق مدركاً بحرارة قوية بحسب مناسبة المدرك لمزاج الآلة ! فالاعتدال هناك في الغاية ليس كما في سائر البدن ، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرج عنه أثرٌ ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللمس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا في الغاية ، وكذلك الحال في الألوان الحاصلة في القوة الباصرة أو في الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر في غير المبصر . فلو أن لامسا يلمس الأثر الحاصل في الحس المشترك من الحرارة القوية بشيء من آلات اللمس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بوساطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللمس للحرارة .

(١٨١) يجب أن نعلم أن كل ما يتفاعل عن المدرك فهو آلة ، وإلا وجب أن ندرك ما ليس له وجود ، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالة ويحصل له حالة .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة في الأجسام معنى محال ، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأفعال بالتمام ، وليس مزاج من الأمزجة إلا وهو في ذاته صحيح .

(١٨٣) الذي يعيد المزاج عند فسادِه إلى الحالة الأصلية هو غير المزاج ، فإن المزاج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة ، إن لم يكن مؤتم به . وبقيت الشبهة في أمر الثابت في الحيوانات إن صح أن المزاج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تتبدل القوة في الحالتين .

(١٨٤) الشبهة في القوة المحافظة وفي الحرارة الغريزية .

(١٨٥) المعجب من طلب البدن ، بدّل ما يتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ؛ فإن النامي الباقي لا يكون قد تحلّل منه شيء . ثم المتحلل من المني في أول ما ينقذ شيء يسير ، ويجذب فوق ما يتحلل منه ، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه للنمو ، بل يجذب شيئاً فشيئاً ، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ ! فإن الطبيعية قد يصح أن تفعل شيئاً إلى أن يحصل له كمال ثم تهدأ ؛ وأما المزاج ، فلا .

(١٨٦) لمعارض أن يعارض في البرهان المذكور في « كتاب النفس » على أنه لا يصح أن يوجد في النقطة شيء ثم لا يكون موجوداً في الجسم ، قياساً على الضوء الموجود في السطح

ولا يكون موجوداً [٨١ ب] في الجسم ، لكن النقطة نهاية كاليياض مثلاً . فلا يصح أن البياض عارض لا يكون موجوداً في الجسم ولا يكون الجسم موصوفاً به . ونظير هذا في السطح يوجد في كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غير كونه سطحاً ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل للبعدين ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فمحال أن يوجد للنهاية — أى نهاية كانت — شيء لا يكون موجوداً للجسم . فأما في النقطة فالأمر بخلاف ذلك : وذلك لأن النقطة ليس يساويها من الجسم شيء ، وليس يصح أن يوجد فيها شيء غير موجود في الجسم ، ولا يصح أن يحصل في الجسم شيء لا ينقسم ؛ فإذن كل ما حصل في النقطة يكون قد حصل في الجسم ، وقد تنأى أو انتهى بالعرض ، فالخاص في النقطة .

(١٨٧) النفس أول ما يترعرع بتأثير الوهم الذي هو تابع الحس ؛ وبكدهما تُنظَّم عما يورده عليها فيرققه^(١) لها ، ولكن لا بد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهاني المبني على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى عدة البيانات والأمثلة فتعتاد ذلك وتعرف فضله على الوهميات . ولولا ما تولاه المنطق من أفراد هذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهميات والمشهورات والاستقرائيات وغيرها على ما فصل لكان الضلال مستولياً على كل أحد . فأشرف به من صناعة وأخلق بمن شرف به أن يهتدى إلى كل خافية ! وهذا الفن نريد أن نودعه أبواباً من علم النفس ، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛ وتحقق أن لها بقاءً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذي تديره . وأعجب بمن ينكر وجود معنى غير منطبع في جسم يدبره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدبر ، بل وجود جسم على الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غيره من الحواس فأيقن بغير الحواس أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينكر وجود معنى الجسم وعلمه بما علم به صحة وجود ما يوردي البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندي من هذه الاعتبارية ، أعني أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيح وجوده . ثم دَع هذا ! هل ينكر من نظر نظراً يُعتمد به أن واجب الوجود الذي هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم العلولية لوجوب الوجود إن كان كثيراً ، أو كون الفصل علة لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) س : فيرققه . — وورقه الماء وغيره : سبه — أى ما يأتي به الوهم إلى النفس .

الوجود معنى جنسياً ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ، ببيان أن المعلوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئاً آخر ليس بجسم موجودٌ وجودٌ مُدَبَّر متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثبات النفس ، إلا أن المذهب المعتد به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بوساطة المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس في اعتدال المزاج يوشك أن يكون هو الفاعل الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خسيس ضعيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروِّح قلبك ويريجه من أذى الشبهات ، فما أنا في هذا الجمع إلا محقق ما فهمته من الكتب ، ومتذكر ما عقلته ، ومفيد غيري ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان وجب أن يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسموعة ممن صنفه ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخص قد يكون بنوع [١٨٢] كلياً يحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسنداً إلى شيء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشيء قد يكون من جهة الأسباب كمن يعلم أن الشمس إذا قارنها الكوكب الفلاني فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجملت ، وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم عليه مقايضة إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلوم لا يبقى والعلة باطلة ، فكأن العلم بهذا المعلوم من حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ! وذلك كما أنك تشاهد الشمس منكسفة في زمان مشار إليه ثم يُعَدَم ذلك الزمان ويحیی زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ، فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات بالعرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذاك العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك في الثاني ؛ فإن كان ههنا سبب أول لجميع الموجودات ، كان علمه محيطاً بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تبنة في كَبينة ، وحتى مقام زيد في داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه الخسصة ، ويعلم أنه لم يشارك إليه .

(١٨٩) الوجود لا يدخل في المفهومات ألبتة دخول مقوم أي حد ؛ فإن دخل في مفهوم شيء ، ففي مفهوم الأول فقط . والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط ، بل في أكثر من ماهيتين . والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً في مفهوم الممكن الخاص إن جُمِلَ مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري في الوجود والمعدم ، وإن جُمِلَ كونه غير ضروري اسماً للآزم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب ، كان الممكن العام من لوازمه ، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري ، أي ليس بمتنع ، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلوب ؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوماً^(١) ليس بمتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بمتنع . والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري . وإن كان يلزمه أنه غير ضروري فينبغي أن ننظر : هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل في الممكن الخاص ، ثم لا يكون جنساً لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب ، فلعله لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا . وبقى أن تحصل المفهومات التي ليست سلوباً مجردة لهذه . وهذه مسألة ما أهمها من مسألة ! ولو شئت لأثبت عظم شأنها وما يتعلق بها من الفروع .

(١٩٠) الأرض في تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف ، وذلك يُعبرُ على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتتحرك ، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قرب وبعد ، وذلك مما يكون على التبدل دائماً ، فيكون سبب التحريك متغيراً ، وإن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير متبدل ، لكنه في كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى ، لأنه حصل في موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعي له ، فهو في تغير هذا من الواجب ، وإن ثبت بحاله ، ثم الميل الذي يجعل الفلك يتبدل ، فيحتاج إلى سبب متبدل .

(١٩١) الاستحالات التي تعرض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع . فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدث في القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين^(٢) في الوضع ؟ هذا الوضع إما أن يكون وضعاً متعيناً بالفعل أو بالقوة . والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثير بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل .

(٢) فوقها : تغيير .

(١) م : مفهوم .

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجدنا بالفعل تعيّنات لانهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض ، فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً في نفسه حتى يؤثر في الفلك بعض المقسومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهماً مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والحائل به يصير الخيل خيلاً . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة الحدود محدودة ، ويكون الحافظ للاتصال هو المبدأ الذي للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المبينة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوة جسمية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مبين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زماناً غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية : فالمكانية إلى حيز أو مكان ثابت موجود ، والمقدارية إلى حد مقداري ثابت موجود ، والحركة في النمو مقدارية فهي إلى غاية مقدارية ؛ وشبه جالينوس ذلك بشيء من الأمعاء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية في بدن الحيوانات والنبات هي الغاية ، ومثلها مثل الجزء من الأمعاء . والنامي غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة ، فلم يجوز أن يكون وضع ثابت إليه يتحرك كان موجوداً في نفس الفلك وضعاً بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المفارق والجسم المحوى باعتبارين مختلفين على ما حقق ، حتى لو لم يكن الجسم المحوى هو الأرض لم يجوز وجود وهم جزئي إليه تكون الحركة . وفي حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة في القوة المحركة ، أعني القوة التي في الجسم النامي ، لأن الجسم النامي سيال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهني ؛ ويمكن أن يتم بكلام أكثر من هذا ، إلا أن المطلوب هو ذلك .

(١٩٣) [١٨٣] الشيء يقارن الشيء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من المقارن ما لا يمكن أن يُعَدَم إلا ويعدم معه المقارن ، كالسواد مع المقدار ؛ فإنه لا يصح أن يعدم المقدار ، والسواد يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون معقولا ، فإن المعقول هو أن يدرك الشيء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المعقول العقل مقارنة لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، وإلا وجب ما يجب في مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تعقل مجردة عما سواها كالوضع والمقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُعَدَم بدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع يعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يعرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المعقول هو الجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء في المادة إلا أن يخرج عن حد المعقولة ، وجب أن يكون قابل للمعقولات لا مادة ولا شيئا ماديا ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشيء في المادة كوجود المقدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثاني ، أعنى أنه لا تؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صَحَّ أن يكون عللا للمعقولات ، وصح أن يعقل ذاته مجملًا ، أعنى مع الشخص ، ومفصلاً ، أعنى من دون العارض الشخص إذ لم تكن مقارنة العارض له مقارنة تزيد فيه ؛ وإذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجرداً ومجملًا .

(١٩٤) إن قال قائل : إن المادة العنصرية تستعد لقبول صور مختلفة ، سبب تلك الصور معقول ، فلذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك معقولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أو لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ المادة واحدة ؛ فإذاً يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، وإما نفسانية . وقد بُيِّنَ أنها غير طبيعية ، فإذاً هي نفسانية ، والأحوال التي تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شيء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وضع من أوضاع الفلك معيّنًا لوجود حركة ، وإلا كان علة لعدم ذاته . والأمور في الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجبه عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعي ، فيصير كل

واحد مقرباً لما يليه ولا يستقيم ذلك في الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالمعين للوضع الذي إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة المتقصية . فهو إما طبيعة ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهي إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذي يليه أيضاً ، فيجب أن يكون متميّناً بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون في الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استعداد المادة لقبول صور مختلفة بعيدٌ ، إذ لا صورة من الصور تُعَدُّ المادة لفساد ذاتها ، بل الكيفيات المضادة الغريبة عن الصورة تُعَدُّ المادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان في كلية وجوده في الأعيان لا يعرض [٨٣ ب] له تقدم وتأخر في الزمان : إذ التقدم والتأخر يعرض لموجودين في الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شيء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشيء بحركة . ومثل هذا الشيء يجب أن يكون مقارناً للمادة ، إذ المطلوب في حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه فذلك الشيء ماديٌّ ، وكل شيء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذكر في الكتب . والمعقول الفعالة هي بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون مُحَرَّكة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئاً ليس له ، فالمباشر للحركات الفلكية غير المعقول الفعالة ، بل معنى ماديٌّ ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلاً بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له ، وذلك الشيء ماديٌّ أو مقارن للمادة .

(١٩٨) كل متحرك فإنما يتحرك نحو غاية هي غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شيء خارج عن شيء ، فإنما يعرض له شيء بواسطة المادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته ماديٌّ .

(١٩٩) الأفعال التي تصدر عن النفس ليس شيء منها بحرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صِرْفُهَا وَتَحْتَمِلُهَا وَمَكْسُورُهَا ؛ والمزاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج .

(٢٠٠) إنما يألم القلب أو يلتذ مع الفكر لما يعرض للروح من الانفعال فينفل القلب ،

ولما كان حُسّه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجماع وكأن مبدأ القوة اللامسة في القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببي والسببي ، واللا نهاية إذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام التحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثاني من معاني الانقسام في الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لِمَ يجب أن يكون القطر مساويا للضلعين المتساويين إذا كان النقط التي بين الخطوط مطابقا بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعرف عند الطبيعة من المعلوم ؛ وما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون المفعول غاية لاله في فعله فقط ، بل له في وجود ذاته — إن كان في الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المعلوم ، بل المعلوم عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) البارى ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) في ذكر الهيولى : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقترب بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — معنى به أن الهيولى إذا حلت على هيولى الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هي بعينها مشتركة للجميع فتكون بكلية من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتعاقبة ، وبعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونه وحدوثه [١٨٤] وجود جوهر كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم ، فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله في الإلهيات : كل كائن بعد ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة . (٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهيولى أشد دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة في هيوليتها لا في وجوده .

(٢٠٨) قوله في حد الطبيعة ليس على أنها تجب في كل شيء أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — معنى أنه إن لم يعن بها أن تكون مبدأ لشيء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثاني أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن تجعل النمو بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعاني المذكورة ، فافعل — معنى القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطين أن مقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذي لا بد منه عند عدم الشيء . وما يعيننا أن يكون الشيء ثابتاً في الأحوال ، ووجوده لا يكفي في أن يحصل الشيء بالفعل مثل الهيولى .

(٢١٠) لِمَ لا يحتاج الجرد عن المادة في تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والهيئة والملكة لطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشيء حاصلة لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لِمَ لا يجوز أن يكون واهب الصور جسماً ؟

(٢١٣) لأن الجسم ذا الكثرة يختص بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ما هو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهوى ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سبباً لوجود الشخص على الإطلاق ؟

(٢١٦) لا شيء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .

(٢١٧) المادة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي علة مادية للمركب ؛ والصورة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي صورته ، فإن الصورة إذا حدثت في المركب كانت جزءاً منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهيولى . وأما الهيولى

فإنه يصير علة بعض الأعراض الجسمانية التي يقتضيها الهوى . ويجب أن يُعتقد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة في حيز أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان المتحرك حصول في حد من المسافة فهو ساكن ، وإن لم يكن له حصول فبأي معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول في أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشَبَّع .

(٢١٩) أي معنى في إيراد الشك الذي أريد ذكره إثر الكلام في معنى الحركة ، وأنها هل تكون في الزمان أو لا تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن الكون في المكان مطلقاً هو الكون فيه أنا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأمر الذي يجعلونه أنا هو أمر كل معقول وليس بوجود بالفعل ، بل الوجود بالفعل الكون في هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] الفائدة في هذا الشك أن الكون في المكان مطلقاً ليس بحركة ، والكون في المكان أنا ليس له معنى وزمان هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه ؛ والهوى هذه حالها . الهوى دائماً تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن نقض كلام من يقول إن لفظة الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هي مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظة الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر في الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر في أنواعه من جهة العددية بل في الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أي محال يلزم إذا كان البعد المقطوع الساري في المادة مع البعد الذي في المادة واحداً ، فلا يكون بُعْدَان بل واحد ، وهو الذي للجسم ، فلا يكون مكاناً و متمكناً ؟ بأي تصور أن الأول موجود والثاني لا يكون ، وقد بين هذا الحال في موضع . فأى معنى لإعادته في مكان آخر وعلى نحو آخر من البيان ؟ !

(٢٢٥) لست أدري في أى موضع ؛ وما لم يدُلَّ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوز العقل أن يكون الفصل الحقيقي يبطل عن النوع وتبقى حصة

جنسه له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يبطل ، بقي الشيء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأي فائدة أن نذكر بعد الكلام في العارض الذي يلحق البعد ، ويوجب أن ينطبع البعد بالمادة مرة ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا اللحق هل هو كلحق المعنى الفصلي ، أو ليس كلحق المعنى الفصلي . وأي تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا في العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة في النوع ، فأى شيء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لم قيل : وما لم يكن في الخلاء جسم موجود فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذي فيه مخالفاً للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولاً ، وإلى الآخر علوياً ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة في الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس زلاً واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون في الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدري موضع التشكك فيه . ومعناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أولاً يُنتهى . فإن كان لا يُنتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضعى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافة متناهية ؛ وإن كان التوجه من ذلك الموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ وإن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافها فكيف صار في الخلاء شيء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ في جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تحتل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التي لذاتها لا تحتل الشركة فلا تقتصر في التمييز إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون في الخلاء ؟ وما الذي يوجب أن يكون ما يعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً في الأجسام الصغار ، [١٨٥] وبثأثيره في تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأى العجب في أن يصير

انبثاثُ الخلاء بين أجزاء الملاء موجباً حكماً في الجملة من دون الأجزاء !؟
(٢٣١) الذي قيل من أن الآلات التي تكون فيها أمور خارجة عن الجري الطبيعي ، إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبَيِّنْ عليه .
(٢٣٢) إن المحدد إن عني به الطرف الذي به يتحدد الشيء ، فليس بمشهور أن المكان بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود في مكان — من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أولى ، فلعل الخلاء يفيض الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء النفوش في الهواء الشاغل وتخلل الهواء الخالي ينزل ؟ وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء ، فلم ثقل الماء للكب عليه القارورة لا يغلب الخلاء ، بل ينجذب ؟ وإسائك الثقيل المشتمل عليه أصعب من إسائك التقييل المبين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجود^(١) ، لا على أنه أمر واحد في نفسه ، بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أيها كانت . فقال : إن الزمان هو مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت للآخر أي عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفي الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض فقد يتحدد عند فاضه بآنين : آن ماضي ، وآن هو ، بالقياس إلى الماضي ، مستقبل ، وعلى كل حال لا يصح أن يوجد ما ، بل يكون أحدهما معدوماً ؛ وإذا كان معدوماً ، فكيف يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم ؟ فكيف يكون للشيء طرف معدوم ؟!

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذي هو فيه المعتبر هو الوقت الذي يجمع الأمرين . فكل واحد منهما يمكن أن يجعل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع في ذلك الوقت ؛ ولو كان ذلك الأمر في نفسه وقتاً ، لكان إذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء وانتهائها وقتاً واحداً بعينه ، ونحن نعلم أن الوقت المؤقت موجد بين متقدم ومتأخر ،

وأن المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف ؛ فليس كونه عرضاً لكونه حركة أو سكوناً وهو كونه متقدماً .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس في الأفق وقتاً ، لكان لو بقي حصول الشمس في الأفق قاراً ثابتاً أن يكون الوقت يبق ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد يبق وقتين ويمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت هوحد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فيهما واحد ، فهو لمعنى غير الاختلافات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان في قطع المسافة ؟

(٢٤٠) تبتدى حركة مع حركة فنحكم في الوقت أن إحداها لها إمكان أن تقطع مع سكون حركة ثالث مسافة ما ، وأن الثانية لها إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصف تلك المسافة ، فيكون الإمكان الذي لهذا النصف نصف الإمكان الذي لذلك بالقياس إلى ما يصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئاً ثالثاً يتحرك مثل حركة المتحرك الذي قطع المسافة إليها ، لكنه وقف مع قطع ذلك المتحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه بتلك الحركة المعينة السرعة والبطء إمكاناً^(١) ، وبين ابتداء [٨٥] الثاني وانتهائه إمكاناً^(١) آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ، وإن كان الابتداء والانهاء محددًا بكون بعض الإمكان لأقل وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا في الزمان بل في المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبة إلى عدم فقط أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون تأخراً كما يكون تقدماً ، وكذلك في جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدم مقارنة أمراً آخر إذا قارنه كان تقدماً ، وإن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشيء ، المنسوب إليه هذان — الزمان ؟ ليس معنى قبلية العدم وتقدمه على الوجود الذي بعد العدم نفس العدمية ولا مقارنته لوجود الباري ، فإن العدم قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدماً ومقارناً لوجود الباري ، وليس له تقدم

ولا قبلية ، فإن القبلية معنى غير العدم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصويره .

(٢٤٣) كيف يعدم الآن المروض أو المفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد في جميع الزمان الذى بعده ؟ — النقطة موجودة طرقاتاً لجميع ما هو غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرقاتاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم في جميع زمان هو طرفه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العدم ، إذ لا يتلو الآن آن .

(٢٤٤) في الوجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده المبتدأ دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زماناً على صفة واحدة فكالحركة ، وقيل في باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — يعنى الحركة التى هى القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشيء الغير المتحرك إذا تحرك ، والماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، فبها ماسة وعدم حركة . فما معنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداؤها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلام لا مفهوم له . (٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرق بين أن نقول إن الزمان تعداد لكل حركة ، وبين أن نقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضاً فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، وبين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة في وجودها ثم يُقدَّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس في الزمان وحله .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سبباً لاتصال الحركة ؟ (١)

(٢٥١) لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة في الزمان كالعشرة الأعراض في العشرية . — لأنه عدد لها ،

فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغير والاستحالة لم لا يجوز أن يكون < ١ > سبباً للزمان ؟ لأنها لا اتصال

لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضد فنى .

(١) راجع قبل س ٤ س ٨ وما يليه .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها وهى : أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها يكون الانفصال والتجريد والانقسام . وأيضاً إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق تأليفاً^(١) ، فإذا توهمنا التأليف زائلاً انحل إلى مالاتأليف فيه ، وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء . ثم قالوا : وهذه الأجزاء لا تتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [١٨٦] مؤلفة من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقاط ، وأن النقطة غير متجزئة ، وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراہين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فإن تكون في آن بعد آن تماس بعد تماس ، فهى إذن تلتقى شيئاً غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون بتماس بعد تماس ، فيكون بأمر غير منقسم ؛ ومنها الشكل في المقالة الثالثة من إقليدس الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادة التى يحيط بها خطوط مستقيمة . فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزيها . ثم تشعبوا فرقتين : ففهم من قال إن هذه الأجزاء متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان في الخردلة ما يُقشَى وجه السماء والأرض ، وأيضاً لكانت أقسام الخردلة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضاً لكان المتحرك مسافة ما لا يبلغ قط طرفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً ، وما من نصف إلا وله نصف . ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولها للتفريق والانقسام لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة . والتفكك من^(٢) احتجاج الفريقين : لأن أصحاب اللاتناهى لما لزهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا إن المتحرك في المسافة يَطْفِر ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتجتم بها ويقطعها ، كما أن طرف الرحى ودائرة تقرب من القطب إذا تحرك واستتم الدور يكون في زمان واحد ، وإنما يمكن ويصح بسبب طفرات تكون للقريبة أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التناهى لما أحسوا بالطفرة واستشنعوها قالوا : ليس العلة في ذلك الطفرة ، بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى هى أكثر سكناً والكبرى أقل سكناً ، إذ عديم أن اختلاف الحركات في السرعة

(١) م : تأليف .

(٢) في ؟

والبطء هو بتخلل السكنات ، فجعلوا الرحي متفككة عند الحركة . وهذه المقدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير العلول سببا لوجود العلة في النفس مع استحالة أن يكون العلول سببا لوجود العلة لأن المقدمات هي مُعدّات للنفس في قبول النتيجة ، والمُعَدّ لا يجب أن يكون متقدما بالطبع ؛ والأمر في الذكر كذلك .

(٢٥٦) العين إنما لا تدرك المقولات ، لا لأنها عين ، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئي علة لعلمي به ، فلهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآن معدوم ؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجود من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد المفارقة لاشك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بآلة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيها بذاتها بحسب كمالها وقصانها وهي فيها بين عرض لانهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة ؛ والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرها ؛ وهذا لا يكون في حال الحياة ؛ فلهذا لا يلتذ الإنسان بكامله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

() كل ما يعقل ذاته موجودة ، عقله لذاته ، وذلك لأن الصور المعقولة لغيرها وجودها له هو بعينه معقوليتها ، وكذلك كونه عاقلا لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت في البدن لا يخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا تخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغة ألبتة .

(٢٦٢) الرحي جسم متصل واحد ، فحركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلاف بين الطوق وبين ما يلي القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفعل ، وإن اتصل به جسم . حركة الجسم الثاني بالعرض .

(١٣) المستدير يخالف المستقيم في النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد يختلفون بأعراض تقارنها : أولية أو ليست بأولية ؛ ومقارنة المستقيم للمستدير ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين وبين مستديرين ، وليس بعرضين كيف اتفق ، فإنهما يلحقان الخط لحوقا أوليا . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد نُوعا ؛ وإن كانا عرضين أوليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوى فيه أشخاص النوع فيكون دليلا على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوى فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر المفارق على الطريقة العرشية من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هي ما عرف في كتاب «الشفاء» من أن الوجود مفتقر إلى مبدأ واجب الوجود ، لأن الوجود منقسم إلى ممكن في نفسه وواجب في نفسه ، فيُردُّ الممكن إلى الواجب .

(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس في الجوهر المفارق : إنه ينبغي أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغي أن يكون مؤبدا .

(٢٦٦) من خطه : يعني بقوله : العنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ ويعني بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سُئِلَ : واجبية الإنسان لم تُقدم إن لم يحز أن يُقارنها جواز العدم ؟

(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جواز العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقا لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز العدم مطلقا ، والذي يشترط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لم يجب في البسيط أن يكون عقلا ، وأن يكون يعقل ذاته ، وأن يكون يعقل ما يلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ ، وأن يكون يعقل تواليه ؟ من خطه : أما إنه لم يكون البسيط الجرد عقلا ، وبأي تجريد يكون ، ولم يعقل ذاته فقد كتب في «مباحثات الصديق»^(١) ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجي ، وبعضها لوازم بشرط خارجي . مثال الأول : كون المثلث المتساوي الضلعين متساوي الزاويتين ، ولعل هذه تنحصر للأشياء في حد محدود . ومثال الثاني : كون المثلث متساوي الزوايا لثاقتين ، وتنصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المعتبر . فإما أن

(١) راجع بعدد ١٧٥ من ١٣ .

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا فعل به كذا كان وهو كونه مثلثا ؛ فكونه مثلثا هو بحيث يتبعا لاعتبارات لا نهاية لها . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التي تتبع الاعتبارات ؛ وكونها معقولة من صفاتها الموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات معقولة إلا كونها موجودة فيما يوجد فيه المجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصح أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التي تتلو ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتباعها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً ففعل ؛ أو يكون إتباعها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧] سبب .

(٢٧١) من خطه : قوله الإتيان ، يعنى به إتيان الموجود ؛ وإتيان وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ماهياتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هي ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقلها لها موجودة ، بل هو عقل مركب - مثلاً - عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استعداد بالقياس إليه ، فليس هو سببها لها من حيث هي مهياة لأن يعقلها ، ولا هي متبعة لها بماهياتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها معقولة له كان أمراً قبل وجودها ووسيلة لماهياتها إلى وجودها . ثم إذا عقلها موجودة فليس هو العقل الذي هو مبدأ لصيرورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول ومما لحقه من الوجود ، وتمثل ذلك لا منها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقله كون ما يعقله الضرب من العقل الذي يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمه الله بخطه : أن يكون الشيء متحركاً ليس هو أن يكون محركاً ، ولا هو مقوم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محركاً ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محركاً يلزمه كونه متحركاً أو كونه متحركاً يلزمه أن يكون محركاً - وإلا لعرض ما قلنا . فإذا مقارنة أن الشيء محرك لأن الشيء متحرك ، مقارنة أمر عارض لا مقوم ولا

لازم مطلق . وإذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذي به يكون الشيء متحركاً ، كأن ذاته أو قوة لذاته هو المبدأ الذي به يكون الشيء محركاً . ولا يجب فيهما الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذاً في كل شيء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحشية التي بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحشية التي بها هو متحرك ، والحرك ذاته هو متحرك ، وكل متحرك فبداً أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . غير مبدأ أنه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، ولا شيء مما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالحرك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالحرك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ؛ وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركاً لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسألة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دائماً الوجود ، إذ كانت من حيث ذاتها هي مجردة عن المادة ، وإنما احتاجت إلى المادة والبدن لا لوجود ذاتها بل لتكميل ذاتها الذي يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خطه : قد بينا في «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكثر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضع ، ثم من المحال أن يكون شيء دائماً يتوقف طلبه للكمال ، أو حركته إليه هذا التوقف كله - فينشد يتنبه .

(٢٧٥) سُئل عن قوله في كتاب «الشفاء» : إنا نشاهد الأرض لو بقيت دائماً ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلاً ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس يتناهى إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [٨٧ ب] المتناهى الذي به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سُئل : كيف تدخل النفس في جملة علم الطبيعيات ، وكيف يحمل عليها أنها كمال ؟ فقال : النفس من جهة ما هي محركة للبدن وفاعلة به - ينظر فيه الطبيعي ؛ وأما النظر

في جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهي . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه في آخر الطبيعي كأنه خلوص ما إلى الإلهي ؛ وأما كونه كمال جسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسان لا من حيث هي نفس ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإنه من لوازمه التي توجد في أول وجوده . (٢٧٧) شرح الحال في أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا إعتية .

(٢٧٨) ولم جعل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتعديقات ناقصة غير مكتملة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراق به ، وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداء من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردة .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن الحرك غير متناهية القوة الغير الجسائي . الذي يحرك جسماً لا يخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك . فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها أن تنقسم ويعرض ما ذكرتم ؛ وإن أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضاً للجسم قوة تحرك غير القوة المفارقة ؛ وهذا غير مستمر ؛ فإننا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بخطه : لم تفد قوة غير متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما يفيدها ، فلو لا ذلك لم يبق غير متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الأفعال الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك المفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئاً واحداً مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكن ، وقد ينظر الطبيعي في اللانهاية وساكن ما للجسم من جهة ماله كم — فقال : العلم الطبيعي ليس ينظر في اللانهاية من جهة ماله كم مطلقاً إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة أن غير المتناهي هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسام القسمة المفرقة . وأما القول في أن الجسم لا يتركب مما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهيلاً من طريق الحركة والسكون — فليس بطبيعي ، فلذلك يتكلم في الثاني منهما في كتاب « مابعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسألة : على أي وجه تتصور النفوس المادية المعقولات ؟ فإنه قد أوجب لها تصور لتلك ، ولكن لا من حيث هي معقولة . — الجواب من خطه : كما تقبل المادة العنصرية للمعاني التي من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التي يحتاج أن تجرد عنها حتى تنهياً للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هي معان ، لا من حيث هي معان مجردة .

(٢٨٢) قال في موضع : إن النارية في المني والأبدان ليست هي من القلة بحيث لا يمكنها التفصي ، فقيل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التفصي ؟ فأجاب : صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور من المانع الكبير ، لا يمنع التفصي . الدليل عليه أن المني إذا لم يلتصقه الرّحم زالت [١٨٨] خنثوته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقي مائياً . إنما يحتبس الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغامر أكثر منه في القدر والقوة ؛ وليس في المني كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لم لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض في المني على سبيل النشف ، وتعلق النار بهما كتعلقها بالخطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل . وقد ذكر في موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً في الملازمة ليس لغيرها لاتفاق الميل وتعلق النار بالخطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الخطب ثم تفارقه على الاتصال حدوثاً وانفصالاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واجد بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كالماء الجاري على الاتصال يتحدد . والنشف يجري بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس في المني جوهران فقط لهما ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك في التكوّن منه .

(٢٨٤) سئل فقيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شيء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعة فيه زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛ فلو كان سبب هذا الاجتماع النفس لوجب أن يتفرق عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذي نقوله من أن جسد الميت يبقى من حفظاً مدة — كلام يحتاج فيه إلى تميز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستحل المزاج ومقادير العناصر وهيئة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقي فيه لونٌ وشكل ليسا مما لا ينحفظان إلا بالنفس ، ولا النفس فقط حافظ لهما ، بل إن كان ولا بد فسبب فاعلي بعيد يؤدي ضرب من حركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظ لذلك سبباً طبيعياً آخر قد يوجد في الحيوان وغير الحيوان فينحفظ في البيت بحسب الحس مدة ما ، في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل في مدة يمكن أن تتحرك فيها الخلوطات إلى الانفصال حركة سريعة إن كان العمر قليلاً ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى النقص فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطئ . ولما كان البدن الحيواني مركباً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة هو الجوهر الهوائي والناري ، ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لا يفارق الجهة ؛ وبالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لا سيما بحسب الحس ، وكذلك اللون . وإذا اختلطت الأرضية والمائية في قرب الوسط من العالم لم تفارق المائية إلا بالقسر بتصعيد أو نحوه أو بتشف من غيره ، فلها يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظة مدة في مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تتصرف في مائية هواء العالم وناريته حتى يحللها أو ينشفها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة في زمان وكل افتراق بحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أنه ينحفظ بلا حافظ . على أنك إن حققت لا تجده ، وقد فارق الحياة ، وهو في آن من الآفات على ما كان في حال الحياة ، ولا في اللون ولا في الشكل فضلاً عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما في الحقيقة فلعله لا انخفاض ، بل إيمان في التغير مستمر في جميع مدة [٨٨ ب] فارق فيها الحافظ أو في كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة وإن كان حساً .

(٢٨٥) كلام في الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقت به ممن يجوز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عود لأن العود يقتضي اثنيثية الوقت بالعدد . فالوجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : ويجوز ذلك في أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء يطول ذكرها . على أن الحق أن الفطر العقلية الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مضل . وإن صريح العقل أن

العود إنما هو ثابت موجود إلى مثل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود في حال وأخرى مثلها فلا عود ، وأن ما عدم فإنما يحدث مثله لا هو ، حكماً لا نشك فيه . (٢٨٦) سئل : لم يجب أن يكون لكل نوع كالإنسان وسائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أني أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعلته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعترض عليه في بعض مسأله قليل : إن المزاج يدرك في حال ما يستحيل . فقال : يجب أن يتأمل ما الذي يدركه : أمزاج أم شيء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئاً^(١) غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذي بطل ، وإما المزاج الذي حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركاً . والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة ، واستحالته زمانية ، وإدراكه آتٍ . فإذاً إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن أو في زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو فلعله نظر أن المزاج إذا استحال بقي للعضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ . وما . وهذا لا يمكن ، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — قول عجيب ، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائماً واحد : إما طبيعي ، وإما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه ، إنما المدرك والمدرك هو المستحيل فقط ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سئل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الجزئي فيحركها إلى

التحريك بأن تنفعل عن الجزئى - وهذا للجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو راحة أو خيال منها فينفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع بعيداً لا قريباً ، ويحرك من جهة رأى الكلى - فذلك شئ آخر . (٢٩٠) البيان الحقيقى لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما يبنوا أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : بلى ! قد تعرضوا لبيان كونه مبدأ للحركة تعرضاً واضحاً وبالفعل ، وتعرضوا للآخر تعرضاً كالتعرض وكالشئ بالقوة . ثم إنما هو مبدأ لا للوجود [١٨٩] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن غنى بالجوهر ما له ماهية وجودها لا فى موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير انقوومة ولا يكون من لوازمها لماهية لأن العلة الموجودة هى التى تقتضى العلول الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا بسط يندرج فى هذه الإشارة . فبقى أن يكون من لواحقها الخارجة . وإن كان مركباً من هوى وصورة وقابلا للقسمه فقد تجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقول ذواتها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذواتها ؟ وبالجملة ، ما الذى يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقل أولاً ماهياتها موجودة وتتوصل إلى المبادئ من وجودها ، ثم تنعطف فتعقل ذاتها جزءاً من معقول أنها وجدت من الأول . والشئ قد يعقل مرتين : مرة مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سئل : قيل إن واجب الوجود فى إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شئاً من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك اثنية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية يُحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تفتقر فى التعيين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سئل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصلة فى المدرك غير صورة المدرك أو استحالة وتغير يعرض فى العقل يؤدي إلى إدراك الصورة ، لكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التى يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصورات وأشياء كالأستحالة إلى أن يحصل له معنى المعقول . فإذا

حصل له معنى المعقول فذلك حقيقة المعقول ، وحقيقة المعقول ماهيته ؛ فهناك هو مدرك للمعقول . (٢٩٤) ما حقيقة العقل وماهيته فى ذاته التى يلزمها أن تكون عاقلاً ومعقولا ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلاً ، ثم يتبعها أن يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولا . وبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعنى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل فيكون فى ذاته عقلاً ، وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلاً ؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها . الجواب من خطه : أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشئ فى نفسه عقلاً بالفعل ومعقولا بالفعل وكونه عقلاً أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهيات مجردة ، وكونه عقلاً بالفعل هو أن مجرداً ما - لا يباينه ؛ فإن كان ذلك المجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه معقول ، وبهذا نشعر بذواتنا وتعقلها نوعاً من العقل مخلوطاً أولاً خلطاً عقلياً ، ثم تنتقل إلى نمط آخر من عقل ماهيته لذواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضاً صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فماهية العقل الجوهرى من حيث هو عقل أنه موجود لا فى موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعنى بالموجود الموجود بالفعل ، بل الشئ الذى من شأنه أن يكون وجوده لا فى موضوع ، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهرًا حيث علم . فالشئ البسيط المجرد عن الوضع والحركة القائم لا فى موضوع هو العقل فى نفسه من حيث هو عقل . ولعله فى نفسه ماهية وقوة ما بها جوهرية وبهذا عقلية . ولولا أن عقلية لازم عسر وجود عقول كبيرة ، بل العقول [٨٩ب] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوى ما مفارقة ، لها أفعال بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما المعقول باشتراك الاسم فى أحوال للنفس كالعقل الهولانى والعقل بالملسكة وليست قوى قائمة بذواتها .

(٢٩٥) مسألة : لم يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تعقلها لها حتى تجب بتعقلها لها ؟ ولم لا تكفى ذاته فى صدور الأشياء عنه ، كما كفت فى كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير التعقل فى الوسط ، لاسيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا يُنتظر به شئ آخر ؟ الجواب من خطه : إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته ، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه ، وصح أنه لا يلزمه فى بساطته إلا واحد - فمن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس بمسئم أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مبينة لذاته كانت معقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأ في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عاقلاً لها صفة له كان كونه عاقلاً نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأ بالفعل له .

(٢٩٧) مسألة : قيل إن أول اثنيية في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فإين حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب ، سواء كان تلك الذات عقلاً أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلاً فيلزم لامحالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية أشياء كثيرة مثل ما يقتضي المثلث كون زواياه مساوية لقاعدتين ، وكما تقتضي الماهية أجزاءها ؛ فإذا وجدت الماهية التي لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية ؛ والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فأما إن كان إمكانها سبقها موجوداً لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيته إمكانان . وأعني بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يعم حالتي الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائماً للماهية أيضاً ، وليس كونها شيئاً وماهية هي كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك في الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئاً بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غير اعتبار أن إمكانها موجود عينا ، كما أن اعتبار أن المثلث مساوية زواياه لقاعدتين غير اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم المثلث ، بل هذا مقتضى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية في الأعيان مفهوماً ولزوماً . (٢٩٩) سُئِلَ عن الفرق بين الوجود وبين الواجبية ، فقال : الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم .

(٢٩٠) وسُئِلَ عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبة تمام إلى نقص .

(٣٠١) سُئِلَ : لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك ؟ فأجاب : هذا شيء .

لست أحصله بعد ، والذي أظنه هو أن الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء . وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما يفتزع عنه أو يلقى عليه ، وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول ، للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً حافظاً لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالفعل بوجه ما ، ويكون بحيث لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء فهو الذي إليه تنتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره .

(٣٠٢) سُئِلَ البيان على أن الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك ، فأجاب : كل ما لم يتمثل لي معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك التمثيل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود لكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والتاليان محالان ، فبقي أنه متمثل المعنى في وتمثل حقيقة في .

(٣٠٣) مسألة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقياً بذاته وحقا بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، وإما بالإرادة ، وإما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو النوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُسْتَل عن مثل هذه الأشياء أفلاطون ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضدادها ، لأن الأول وصفاته معشوقان بالطبع لا بالعلة والسبب . ولكل مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضاً بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والغضب ، وربما كان الأضعف نيلاً الأقوى فعلاً لما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما مالا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستعادته إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد مالا شعوره يشبه ماله شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور مالا عقل له يشبه ماله عقل .

(٣٠٤) وسُئِلَ : لم لا يجوز أن يكون العرض المهيئ للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيئاً لقبول غير الصورة القومة ، لأن النفس النوعية إذا انحلت بالهويلى تم النوع .

(٣٠٥) سئل : ما البرهان على أننا قد نشعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بآلة جسمية أو قوة وهمية ؟ فأجاب : البرهان عليه أننا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتمقله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمية فيها قوام حقيقة ذواتنا وجب أن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن ، وجب أن يكون لتلك تأخر آخر إلى ذواتنا ، فتتكرر ذواتنا في ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعور بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم في مفر القوة الإدراكية الناطقة التي لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يقوم ذاته ولا يثبت به ولا يشعر به .

(٣٠٦) سئل : إن كان الشخص للوهم الجسمية المادة التي تعين وجودها فيها ، فكيف تعين المادة وجود قوة مفارقة ، وكيف تُشخصها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفى في تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان^(١) ما [٩٠ ب] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يُبصر . الجواب من خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعلّقها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أخسر من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما في البصر والعقل . التعب ألم أناره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والانفعال غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل من ٩ من ١٥ — من ١٨ من ٢٠ من ٦ — من ١١ من ٣٠ من ٢٣ — من ٢١ من ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو في هذا) .

(٣٠٨) سئل البرهان على أن التشخص يكون بعرض لازم ، فقال : لما لم يتشخص الشخص بماهية القومة ، فيجب أن يتشخص بعرض ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقى أن يكون بعرض يطرأ من خارج ، وليس مما يتبدل ؛ فإن العلة المعينة لا تبطل ويبقى الملول المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسألة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُنقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سئل : ما يذرينا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشغله مرض بانصباب نفسه إلى مرضه لم يفعل من حيث يعقل انفعال التغير ، بل عسى انفعال الأعراض ؛ وكثيراً ما نرى بالخللاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، ثابتة مع تغير أحوال المادة وأمزجتها . الجواب : الغالب على ظني أن زوال المانع وحده إنما هي قبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في هيأته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ، بل لتهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سئل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولي المناسبة أن ما تعلق وجوده بفساد فهو عرضة للفساد ، وما تعلق وجوده بتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم لعل ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا يشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٣١١) سئل : إن قال قائل : بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فلماذا تقوى هذه القوة فيهم . الجواب : مزاج المشايخ إما بارد وبيس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن ، لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد تجد واحداً ليس كذلك ؛ فالقُدّم مسلوب . على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعل لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سئل : لم يلزم إذا لم تكن حركة الفلك طبيعية أن تكون إرادية ؟ فأجاب : لأنه إما أن تصدر عن قصد وإرادة ، وإما أن لا تصدر عنها ، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج .

(٣١٣) فصل من كلامه : الإرادة الجزئية عن تخيل جزئي عن مشاهدة بحال جزئية ، وربما كانت إرادة متقدمة ، إذا انضم إليها التخيل مع المشاهدة أوجبت إرادة أخرى ، كمن يحجّ فيبلغ [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كمن هويا كن هادي فينبعث له تخيل غرض أو تذكر أو فكر فينبعث منه إرادة .

(٣١٤) سئل : الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زماناً فيهما ؛ فهل يتبع ذلك تغير مزاجيهما أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجيهما ، ولا يكاد يوجد بياض أو سواد لشيء ما إلا بعد تغير مزاجه ؟

(٣١٥) فأجاب : السواد والبياض والألوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشيء ، فإنما تتبع مزاجاً ما ، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي أو خارجي فإنه لا يتغير ؛ وأما التي على سبيل النقل من خارج بتوسط المُشَفِّ أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه وبين المزاج في أن يحدث سبب ، بل لعل الدوام يحدث في المزاج تغيراً ويكون له أثر كدوام رؤية السود والبيض أيضاً .

(٣١٦) فصل من كلامه : ليس شخص البتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها مادامت المادة تتحرك وتأخذ في الصلاح . فإذا استقرت ، كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .

(٣١٧) فصل : البصر ينقل عن الألوان بنقل الشعاع ، والشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سئل : البياض موجود في الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المعقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولم منع أن يكون المعقول من البياض يحل جسماً ؟ — الجواب : < لا > معنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣١٩) شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب المفيد ، فذلك تقع العاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سئل البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفرد . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقت متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليتأمل . وأيضاً الخالط إن كان هو الفارق بالشخص ، فما به يتشخص في الحالين موجوداً . فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصي نوع واحد واحد .

(٣٢١) استكشف الحال منه فيما ذكره في جملة مسألة تنامي الجسم ، فقال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جهتين : أحدها أول الزمان وطره ، والآخر أول زمان يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما اتفقا . فما كان من الأشياء ليس يقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوثة أول حال يوجد فيه ، بل لا يوجد له أول حال يوجد فيه لانقسام زمانه أو مقدار مسافته مثلاً إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو في سادسة « السماع الطبيعي » إنه ليس للحركة أول ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا للتوقف . وأما الأشياء [٩١ ب] التي لا تحتاج إلى زمان فقد توجد في طرف زمانها مثل مماسة تحدث وتبقى مماسة ، ومثل لا حركة تحدث في الشيء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذي هو الآن كان لا حركة موجوداً في ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خط موازياً لخط ثم زال عن الموازية كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازياً ثم لا يوجد للزوال أول زوال ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زواله وبسبب زمانه ، لكن ذلك الآن الذي هو الطرف لا يخلو من زوال ، ومن غير زوال ضرورة ، فيكون صحيحاً أن لا زوال موجود فيه ، فلا يخلو ذلك الآن الطرف من أحد طرفي النقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفي مسألة أخرى فرض فيها خطاً مستقيماً غير متناه خارج دائرة ونصف قطر الدائرة متحركاً، قال: إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين: أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذي لا يلي المركز غير محاذٍ البتة لشيء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة، وفي الزمان الآخر يكون مقاطعاً له دائماً ملاقياً، وبين الزمانين فصل مشترك، فلا يخلو في ذلك الفصل المشترك: إما أن يكون مقاطعاً أو غير مقاطع كما كان في مسألة الموازاة أيضاً: لا يخلو إما أن يكون زائلاً أو غير زائل؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلاً، وبقي القسم الآخر. وههنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع، لأنه إذا فرض فيه غير مقاطع كان مبايناً يحتاج إلى حركة إلى المقاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت قفله. وكل حركة، وخصوصاً مثل هذه، فهي في زمان. فإذا قد بقي لا يتبهاً للمباينة زمان، وفرضنا الخط قد وافي نهاية زمان المباينة، هذا خلف. فإذا القسم الذي لا يمكن أن يكون موجوداً في الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة. فالذي هو في قوة نقيضه، وهو المحاذاة أو الملاقاة، موجود في ذلك الطرف، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقة بالزمان فيجوز أن يوجد في جميع زمان ما وفي طرفه أيضاً ليس كالحركة والزوال الذي يكون له وجود في جميع زمان ما، ولا يكون له وجود في طرفه. بلى! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقال ملاقاة، بل له طرف فيه أول الملاقاة؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة. وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين: أحدهما زمان المباينة، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة في هذا الموضع. فإن كل متحرك يتحرك من شيء إلى شيء، ويكون في آني طرف زمانه ملاقياً للطرفين. وأما الزمان الثاني فهو زمان انتقال الملاقاة، وطرفاه الملاقاة. وبالجملة، فإن في كل واحد من الزمانين يتحرك من شيء إلى شيء، وليس ذلك الشيء إلا حيث يقع عليه أول قعدان مابطل: إما المباينة بالملاقاة، وإما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة: وليس هو المباينة، فإن المباينة لا تقع في طرف زمان. فهو إذن الملاقاة، فإذا تكون ملاقاة، ثم انتقال ملاقاة، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرفاً للمباينة كما كانت الموازاة طرفاً لزوال الموازاة واللاحركة طرفاً للحركة.

(٣٢٣) اعترض عليه بشيء قاله وهو أن كل صورة متعلقة بالمادة فبوساطة مزاج، ولا يجوز أن تبقى الصورة مع تبدل المزاج، فقل: إنه يظن أنه لا يمتنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمرجة، وإن كانت مختلفة في الأشخاص — قال: محال أن يتعلق الملول الشخصي بـ عدة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمرجة التي تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أو ضعف قد حصل نوع آخر، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود الملول، ووجود الملول تالٍ متأخر، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت.

(٣٢٤) سئل: إن المزاج هو جزء العلة القابلة أو ما يصير به العلة علة، فما الذي يمنع أن تنوب عن ذلك المزاج عدة أمرجة؟ ولم لا يجوز أن تكون عدة أمرجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير في المزاج هو نوع على حدة؟ فأجاب: الشيء الشخصي لا يخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصي الذي هو علة، أو لا يتعلق به. فإن لم يتعلق به، فليس هو بعلة، وإن تعلق به فن شرطه وجوده. وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يجعل وحده علة، فإذا قُعد هو، فقدت الجملة التي هي العلة وهو جزؤها. فإن الجزء أقدم من الكل. ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب: أ — ب، وطرفاه بياض هو أ، وسواد هو ب إذا نزل إلى ج ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى د، فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ج؛ لكن نوع ج هو نوع أ، فلم يتغير نوع أ. وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى ب ولم يتغير نوعه. على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتجيء كيفية أخرى إما أن تكون مثلها في النوع وتخالفها لا محالة بشيء وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة، بل تكون الأحوال متشابهة. وإن كانت الكيفية الأخرى تخالفها: فإما بمعنى فضلي، وإما بمعنى عرضي، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول، وهو بحاله في كفيته، وإنما يغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته، بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً. وهذا لا يمتنع. فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فهو إذن في الفصل.

(٣٢٥) سئل: إذا لم تكن الهيولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة، لم لا ينفك التحيز عن وجود الهيولى؟ فأجاب: الهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حقاً لها، فنحن أنها لو صح لها وجود خارجاً عن الواحق من الغير لكان يجب لها محال، وهو أن توجد غير متحيزة.

(٣٢٦) سئل : لم يُرْسِخْ ضَعْفُ قُوَّتِهِ الْخَيَالِيَةِ فِي الشَّيْخُوخَةِ ، وَلَا فِكْرَتُهُ ؟ فَأَجَاب :
كل شيخ فإنَّ تَخِيلَهُ وَتَفَكُّرَهُ أضعف في نفسه وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .
(٣٢٧) سئل : لِمَ إِذَا تُخِيلَ الشَّمْسُ بِمَنْعِ تَخِيلِهَا عَنْ تَخِيلِ مَا هُوَ أضعف منها ؟ فَأَجَاب :
إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضى ، ضعيف يشبه الشمس ، فإنه يضعف معه
عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس فتعرض مثل ما في
اليقظة ، لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل
مستقصى كالحس .

(٣٢٨) مسألة : من أين وقع اختلافات المفارقات في ذواتها ودرجاتها وكمالاتها حتى
انتهى إلى النفس الإنسانية التي لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بعد كون الذات مفارقة
للمادة إلى شيء آخر به تصير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قووى
وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتشارك في أنها مجردة عن المادة ولواحقها المانعة
عن أن يكون الشيء معقولا . وكما عُلِمَ في مواضع أخرى : اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر
والأعراض في أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٢ ب] والأحوال الغير المفارقة هي ماهيات
مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة وتشارك في أنها غير مجردة عن المادة ، ولواحقها أيضاً تتبع
ماهياتها ؛ والاختلاف قد يقع لماهية الأشياء المختلفة ، وقد يقع لأسباب خارجة فيكون في
اللواحق لا في الماهية . وإنما يُسأل : من أين وقع الاختلاف في الأشياء التي تتفق في الماهية
الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة في ذواتها لذواتها المتفقة في
لوازمها وتوابعها للذات فلا يُسأل عن علل اختلافها ، لا سيما إذا لم تكن مركبة من أجناس
وفصول فتكون أجناسها طبيعة متفقة عَرَضَ لها بالفصول اختلاف ، فتطلب فصولها ،
ولا تطلب علل لحوق الفصول لطبيعتها المشتركة ، لأن الأجناس توابع الفصول جاءت
للفصول ، كما أن اللوازم توابع الماهيات . وإنما يُسأل عن اختلاف يقع بعد الاتفاق ، وهذه
الاختلافات جاءت قبل الاتفاق فتبعها طبائع اللوازم التي اتفقت فيها .

(٣٢٩) مسألة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غير متناهية لها ترتيب
لاحالة ، فإنها متأدية عن أسباب بعد أسباب على ترتيب ، لا سيما وقد حكم في بعض المواضع
أنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون معاً لا ترتيب فيه ، بل إنما

تعقل الماهية الثانية بسبب أنها تلزم الماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تعقل
تقاريق متكررة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تقاريق
مختلفة التعقل الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم يرفعه إليه . ثم يجوز أن يكون
نظامان أو ثلاثة يُرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المتشعبة على نظام
محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شيئين ؛ وذاتك فينا : أحدهما
اختلاف طريق برهان : لِمَ وما يشبهه ، وبرهان : إنَّ وما يشبهه ؛ والثاني أنا نأخذ مبادئ
كثيرة من الحس وما يجري مجرى الحس . ولعل الطريقين إذا استعمل فيهما التحليل التام
طريق واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إنَّ ، فمقدماته حسية واعتبارية . فإذا كان أوجب
ب ، وبَّ يوجب ج ، وجَّ يوجب د ، وأيضاً بَّ يوجب من جهة هـ ، وجَّ يوجب من
جهة ز ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافي آخر هو عقل
صرف أيضاً ليس على أحد الوجهين المذكورين ؛ أو ثالث إن كان لها ثالث . ولعل هذا
الثالث هو أن من اللواحق ما لا تكون موجودة للشيء بالفعل ، بل إذا اعتُبر وأضيف في
الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هي اللواحق التي هي بالقوة غير متناهية ، كما أن لواحق
زوايا المثلث بالقياس إلى تضعيف القائمتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه اللواحق
نظام أيضاً في القوة كما لتلك بالفعل ، فيكون هذا مبدأ آخر ثالثاً .

(٣٣٠) سئل : حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين ؛ ونحن إذا عقلنا
أنفسنا ، أو نفس زيد ، أو النفس على الإطلاق ، فإنه لا تحصل لنا صورة النفس مرة أخرى ،
بل إنما تختلف بالأعراض ؛ ويلزم هذا أشياء : منها أى في حال ما أعقل نفس زيد : إما أن
لا أعقل نفسى ، أو أعقل نفسى ونفس غيرى ، فأكون أنا في حالة واحدة أنا وغيرى جميعاً ،
إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراض وأعراض غيرى . الجواب : نفس زيد من
حيث هي جزئية لا تعقل ، بل تتخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها
تكون في حكم الكل ، لكن أخص من النفس التي هي على [٩٣ ا] الإطلاق ؛ والنفس
على الإطلاق جزء صورة نفسى ؛ وجزء صورة نفسى أخص من النفس مطلقاً بخواصها ، فهي
وحدها معنى النفس مطلقاً ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة ،
ومن حيث عدد من الخواص نفس زيد لا من حيث هي جزئية ومن حيث هي خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هى نفسى لا بجميع ما قارنها ، بل ببعضها ، ويكون بالجميع نفسى مصورة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها فى وجود خارج لزوم الشخص نفس زيد مأخوذة ، لكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سئل بعده : وإذا عقلت النفس بالمعنى العام أكون حينئذ نفساً على الإطلاق ، لا نفساً مخصصة شخصية ، فأكون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة المعتبرة بذاتها ، وبين الكلية ؛ فإن الكلية التى تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدها جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أدرك المعنى العام من النفس ، وأنا أكون فى تلك الحالة أشعر أيضاً بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يشعر بشيء وتجزئته .

(٣٣٣) سئل : الاستحالات التى تفرض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع ، فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُتَعَيِّناً بالفعل أو بالقوة ؛ والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثير بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجد بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً فى نفسه حتى يؤثر فى جسم الفلك بعض المقومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهماً مؤثراً فى الاستحالة ، وهو توهم به تتم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والتحليل ، به يصير التحليل تخيلاً . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة الحدود محدودة ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً بتصوره واحداً بالفعل راسخاً ، ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون الحرك القريب لحركة غير متناهية قوة جسمانية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مباين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يحفظ زماناً غير متناه ، وكونا غير متناه ، وحركة تتبع تلك الحركة فى أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٤) مسألة : ذكر فى موضع أن الأثر الذى ينال من الأول هو الملائم لكل شيء : طبيعياً كان ، أو نفسانياً ، أو عقلياً . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون فى إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتقش فى جوهر النائل الهيئته [٩٣ ب] ، ووُجد أن فى هذا كلاماً يحسن أن يسمع من المشرقيين . الجواب من خطه : الكلام فى هذا طويل ، وليس يُدْرَى أى ذلك الطويل يسنح بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية المناسبة لهذا الموضع فلعلها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٥) سئل : قد بان من البذور محرك قريب وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التى هى مبدأ الإدراك والتحريك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصورة ، ولكن قد بين فى « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بعده : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيهما ؟ فإنه يمكن أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أجيب عن هذا حين يُبين أن المزاج الذى للمنى كان مبدؤه فى الوالدين ، وأما يحيل المنى إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاج المنى يكون سبب فساد نفسه إلى مزاج القلقة ، إذ مزاجها مختلفان ، وكثير من البيض المتروك يستحيل من غير حضانة ولا رَحِم حيواناً تاماً ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رَحِم الأنتى اللازمة عند التولد جنينا . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفية واحدة يفعل شهما فى الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع يوجب اختلاف الخلقة فى الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من

جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال . والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر في فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة في تحددها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهي إليه اختلاف حال ؛ فما البرهان على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا يبين في كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بعدما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتا وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون معاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون على التوالي ، والتتالي لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة المكانية هي التي بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماسة فاست ، أو قريبة فقربت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سئل : النفوس المفارقة لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللاً لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هي ، كفت في النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواه مستغنى عنه ، فليس بعلة ، لكن لا فرق فيما بين المستغنى عنه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أبها اتفق علة ، فأبها اتفق ليس بعلة : فأبها اتفق يجوز أن يكون [١٩٤] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سئل : قيل إن الوجود في واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجود لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضاً لازم في الواجبية : فأى فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجواب : الواجبية مطلقاً كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجباً .

(٣٤٠) بيان ما أخذه مُسلماً من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من الحركات المفارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون المشتبه الواحد يحرك كثيرين . الجواب من خطه : المشتبه الواحد يحرك الإرادة تحريكاً متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تتحمل . (٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات المفارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحداً : فإن كان جسماً لم يتكون من الجسم جسم ، وإن كانت صورة جسمانية لم يتكون من صورة جسمانية جسم ولا صورة جسمانية . قد بين ذلك ، فبقي أن يكون مفارقاً يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُعتَبر في هذه الأشياء برهان إن وعين الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع المشتبه المفارق إلى مزاوِل للحركة ، إذ الجرم لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد يُبين : أن الأمر الكلي الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . لِيُنظَرَ في كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّدَ هذا . وأيضاً فإن المحرك على أنه مشتبه يحتاج إلى مُشتبه ومشوق ، وذلك إرادى . وقد ثبت أن الحركة السماوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد يُبين هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشتبه ليس هو المريد للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتسميم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لم لا يجوز أن يكون موجوداً برىء عن المادة إلا وهو مبدأ مشتبه لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التي هي الأفضل إلا هذه ؟ الجواب من خطه : سأل قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التظن ، لكن هذا مما يمكن أن تتكلف له نُصرة — قد استغفينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البرىء عن المادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما تقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينه وبين الأجرام ، فهو أيضاً مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سئل : ليس بمحال أن تكون قوة تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوة ذاتها

فأظن أني أشعر بذاتي . الجواب : المعنى المُدْرِكُ فينا الذي هو الأصل نسميه النفس ، والمُدْرِكُ للكليات نسميه النفس الناطقة ، والمُدْرِكُ منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ، فهي تُدْرِكُ ذاتها .

(٣٤٧) تتسم القول في أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذا السماء واحدة ؛ وبيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، قَبِيحٌ من طريق مستغنى عن تكلف غيره ؛ وإذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لَمْ يَأْجُود من أن يستعمل عكسه الإثني .

(٣٤٨) سُئِلَ : إن كان التعقل هو أن يحصل للعاقل حقيقة العقول ، فإذا تحصل لنا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة — حقائقها ، فكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً [٩٤ ب] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصوّرت حقائق لها في نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مُصَوَّرَة فينا هي لنا ، فلذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سُئِلَ : لم لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بمحصول ذاتى في شيء نسبته إلى ذاتى كنسبة المرآة إلى البصر ؛ فإذا إدراكه بواسطته ؟ الجواب : الذي تتوهم فيه المرآة إن سُلِّمَ أنه يتصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّرَ من المرآة في الحديقة ، أو في الشيء العام ما كان ، فيكون له صورة في البصر وصورة في المرآة وصورة ثالثة تُصَوَّرَت من المرآة فيه هي بعينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن النطبع في المرآة صورة سطح الحديقة لا غير وهي غير البصر ، وتنطبع صورته في حصة الرؤية من روح البصر لا في جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقي : لأن كل جسم متناه قوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استقصى فيه في كتاب « الشفاء » وليس عندي أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو مما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوة وبحسبها مقوى عليه . وإذا أجزأه التساوية غير متناهية بالقوة فالمقوى عليها المتساوى غير متناه بالقوة ، فالمقوى بالقوة لجميع الجسم غير متناه بالقوة . وإنما قلنا المتساوى لأنها إذا كانت إلى الصفر ، كان الكل المتوهم لها ممكناً أن يكون متناهياً .

(٣٥١) مسألة : قيل في بيان أن الجسم المتناهي قوته متناهية : أنه متى حرك جزءاً من تلك القوة جزءاً من الجسم الذي يُحَرِّكُه الكل زماناً لا نهاية له ، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لا نهاية له ، وإما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فإذا يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذي يحركه الجزء أصغر من الزمان الذي يحركه الكل ، إذا ابتدأ من آن واحد . وإذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثاني أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهياً . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان الغير المتناهي لا وجود له حتى يمكن أن يُفَرَضَ فيه هذا الفرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التي لم توجد واحدة ، ويمكن فيه أن يكون الغير المتناهي الذي لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان الغير المتناهي الذي يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام في أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه في قوته يستحق أن ينقص من الذي في قوة الذي يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثاني ؛ فهو بالقوة وفي الإمكان الذي ناقص عن شيء آخر في طرف في قوة الأجزاء ، وإمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه في الإمكان ؛ وفرضناه غير متناه في حال الإمكان لا في حال الفعل ، وهذا محال . إنما يجوز أن لا يكون لا متناه في الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوياً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساووه وحاذاه في اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم انتهى طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تناهى ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لم صار للنفس ، وهو شيء عقلي مجرد الذات ، شوق إلى العالم الحسى ، ولم لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذي يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استعداداً ، فما القدر الذي يستعد به لقبول الكمالات الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجي لها استعداد [٩٥ ا] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما يجوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أنا مُقَصِّرُونَ عن إدراك براهين اللّمْ في هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الموجودة ارتقيناً منها إلى كيفية الحال في الأحوال التي قبلها ؛ والذي نعلمه أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجوداً المفارقات يكفيها في أن تكمل ، بل كأنها إنما تستعد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسن ، وكذلك . وأما قدر هذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لا أخفّه ، ولعله أن يُفطن للفارقات . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم السماوي فأمر لا أخفّه ولا أمنعه ؛ ولعله يتبين ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما ، بها يتبين استعمال الجرم السماوي ؛ ولعله لا يتبين ذلك . وبالجملة ، فإننا نعلم أن للنفوس المفارقة بعد المفارقة أحوالاً لا تقف عليها ، ويلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السمائية إدراك للأحوال الجسمانية ، وإدراك للمبادئ المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بخطه : هذا لا يمكن أن يكتب .

(٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسميته أو حاصلة في أطرافه كاليابض والضوء ، أو لا في جسميته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسميته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان في جسميته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التي هي فيه بالذات ، لم يتخلّ إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة . فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذي لاتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد بينّا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل بأن يقال إنه موجود في الجسم ، ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في الأجزاء ولكن ليست مشابهة للكل ، لأن الكل تركيب ما . وقد بينّا هذا الفرقان في كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتها في هذا البدن ، فالحرى أن تستعمل بدله لضرورة ما وحاجة ما بدنا آخر أجلّ منه وأشرف . فكيف وجه الأمر في هذا ؟ وهل يجب في كل نفس ، أو إنما يجب في بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدرى كيف قيل هذا ؛ وإلّا هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السامى حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وحزّر مُسند ليس إلى منعه وإثباته لي سبيل ، ولعلها تكون لغيري .

(٣٥٦) قال في بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلاً بالقوة .

(٣٥٧) سئل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [٩٥ ب] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذي قيل غير مُقْنٍ . الجواب : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يتمثل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبواقى غيبٌ ، كما يجوز أن تكون حاضرة ويكون كل منها مشعوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجرداً عن قرائنه ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سئل : إن لم يكن في سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به ، فليس شيء منها يشعر بذاته ؛ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشعور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشعور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشعور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد السام للاتصال بالعقل حتى إذا فكرت وعلمت كان لها أن تتصل متى شئت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادئ في إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه ^(١) : فربما أجاد وربما أساء .

(٣٦٠) سئل : قيل إن الشيء إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، ويشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقاً لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتك موجودة لك بوجه من الوجوه لم تغلّ ذاتي نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شيء له ذاته : فإما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجوده لما هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتي إلا لي ، فوجود ذاتي لي . فأما كيف هذا ، فلعله لا يمكن التصريح به جُزْأً . فإن أمكن ، فلعله هذا الذي أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقة شيء ؛ ومن حيث هو ملزوم شيء ؛ والجملة التي من الأصل واللوازم شيء ؛ وهو إنما يتعين

لا بأنه حقيقة، وإن كان لا شَرِكَة فيها أيضا في الوجود، بل يتمين بحيث هو ملزوم أشياء كما نحن نتشخص باللواحق، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول في نفسها لا بشرط آخر، شيئا^(١)، ومن حيث هو متعين، شيئا^(٢)؛ فيكون هناك غيرية تحتمل الإضافة والنسبة.

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئا ذا صورة، منعت صورته وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلا لجميع الأمور التي يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت، وبين صورة تحصل لها مكتسبة؟ ولِمَ تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية؟ الجواب من خطه : لعلهم قالوا هذا في العقل الهولاني، وأنه ليس بجسماني، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان في الموضوع الجسماني، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية مما يتصور به؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيات القادير المختلفة والأوضاع المتباينة؛ أو لا أدري. ولنتعرف ذلك من تفسيرهم.

(٣٦١) مسألة : المعنى المعقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه، فإذا حصل في قوابل مختلفة كان حكمه في كل واحد من القابلين [٩٦] غير حكمه في الآخر، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني، فلا يكون الأول هو الثاني، فلا يكون المعنى مشتركا فيه؛ فلم يفرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل أخرى، حتى بان هذا الخلف؟ الجواب : فرض له معقول آخر ولم يفرض قوابل آخر، بل القوابل تلك بأعيانها. وإنما فرض له معقول آخر، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقائل أن يقول إنه في القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان في الأمور الخارجية. ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلا، لأن تلك الصورة — وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهي بحسب الأمور الخارجية وبحسب الأعيان غير مختلف، وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجية ليس من كل جهة، فاحتيج إلى أن يجعل لها تجريد أيضا بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يجعل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهة مشتركا لا خلاف فيه. ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوابل ثلاثة ما كان يلزم الخلف، لكن هذا التجريد

لها بحسب القوابل الثانية، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لأنها بحسب الغرض للخلف هي العاقلة. فإذن يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول. والتشابه الأول ينقل مثلا عن القوابل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة.

(٣٦٢) شرح الحال في الإدراك العقلي والفرق بينه وبين ما سماه المشاهدة، وأنه هل إلى ذلك سبيل يُتَكَلَّفُ حتى يحصل، وما المعنى الذي يسمى، وبماذا يتم وما الطريق إليه، وهل يجب حال المشاهدة لكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض؟ الجواب من خطه : الحديث في هذا الإدراك العقلي قد يكون حال تذكر الأوسط أو أجزاء الحد، فإذا زال زال إلى أن يؤلف، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومُجاذبة. وأما المشاهدة فالف من القوة العقلية للمعقول، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل، ولا يفتر فيه إلى التذكر المتعلق بما يجب، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق، ويتعلق المعقول على نحو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتكون فيها مطابقة في الإثبات.

(٣٦٣) جواب مسألة : لا يخلو حصول المعقول في القوابل إما أن يكون على وجه التشابه وبزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة؛ أو يكون ليس كذلك، بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة. وإذا لا قسم إلا هذين فلا حصول في القوابل إلا أحد هذين، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كم مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلة : من الوضع والكيف والأين وغير ذلك. ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا، بل يكون هناك نفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج، حتى يمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة. ولو لم يجعل، لكان في الموضوع الخارج معقولا، لأن الشيء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة. فلو كانت مع هذه الخالطة معقولة [٩٦ ب]، لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول، فكان يكون عاقلا، فتكون المواد الخارجية عاقلة.

(٣٦٤) مسألة : حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها، فإنما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم، وهو عالم اتصال

النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كلاً ، بل ينتش بنش الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فما شرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجرى مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلوم المكان والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب الممكن . والتعليم المورّد في اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشرك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً^(١) من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للتمثّل في الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي ، وربما جاءت حدساً من غير تقلب الفكر للمناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع المقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب بتلك المسافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا العوّق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كمل الاستعداد وزال العوّق أن يكون في غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً^(٢) من اتصال النفس بالمبادئ . وقد يفسر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصال بالمفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لعقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحجب . وإذا لم يقع عوّق ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : ما معنى اكتساب النفس الهيئة الإذعانية والاستعلامية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لا يكون إلا بالبدن ، كما أن حدوثها لا يكون إلا به . ثم لا يخلو سبب عدم تلك الهيئات : إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة^(٣) . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تركيتها في البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد بتخلص عن تلك الرذات ، ويكون سواء وسخها ونقاؤها عند المفارقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أو تجديد حركات سماوية ، والتناسخ باطل ، فيلزم أن يكون البرى عن المادة مصكوكاً^(٤) متأثراً عن

(١) مهلة النقط تماماً .

(٢) م : ضرب .

(٣) صكه : ضربه شديداً ، والمعنى هنا : أسبابه دقّة .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد للنفس التي لنا حالتين : صعوبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهولة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد في ذلك ، وأخرى تزيد في هذه . ولو كان إحداها للنفس بذاتها لزمته هي ، واتفقت في كل نفس ، فإذا هي مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يعلم من طريق الإن . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شيء ولبطلانه [١٩٧] معاً إلا على أحد وجهيه : أحدهما أن يكون وجوده سبباً للأول ، وفقدانه سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون فقدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بحالين مثل الماء إذا سخّن سخّن ، وإذا برّد أبطل تلك السخونة وفعل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأمرين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت الفاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هو مقدّم الهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والرديئة تتبع الاستعدادات فتزد من خارج . وفي هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهي مما يتكون قليلاً قليلاً ، وينمى مع تكرار الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا مما يفقد دفعة ؛ ومن منمّياتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدني حركي ؛ والفيض الإلهي فاسخ للعقود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المنمّيات المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الرديء الخبيث وجب الغسل وتبديل الإعداد ولم يجب الغسل بالكلية حتى لا يبقى أصلاً أثر . بل وجب الغسل للمبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمرّ به الانفصال قليلاً قليلاً ، فإن مثل هذا ما لكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكان الضعف ههنا هو في جانب الزيادة ، أي أن يصير أضعف أسهل من أن لا تبقى قلة ، أي أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا تبقى قلة . ومثل هذا فإنما يبطله السبب قليلاً قليلاً ، وذلك زمامي ، ويستعين بالفرض بعقد المنمّيات التي لو كانت لعوّقت تعويقاً تاماً أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بممتنع عندي أن يستعين المفارق في ذلك بجسم من السماوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتشوقها قد كان من المنمّيات ،

كذلك أضدادها من التخيل قد يكون من المُحَقَّات . ثم يجوز أن يكون هناك معاوين^(١) خفية علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماوية ، فإن أكثر أمور الآخرة خفي علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لا يجب بطلانه دفعةً لأن المادة لا تكون مستعدةً أول الأمر لقبول تام لفصل التام ، بل للكسر . وكما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الفاسل أكثر ، وكذلك على تدرج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله في الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة في زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُعَلِّمُ هذا من تأمل أصول طبيعية في أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستغفار للموتى والترحّم لهم ؟ وبالجملة استمداد الفيض الإلهي بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من المعاون المحققة للهيئات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون معاوين .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه في الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوجه في آلة وهمه كما يشعر بأشياء أخرى بحسّه ووهمة في آلائها ؛ والشئ الذي يدرك المعنى الذي لا يحس من حيث له علاقة بالحسوس هو الوهم في الحيوانات [٩٧ب] وهو الذي يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا في آله التي هي القلب ، بل في آلة الوهم بالوهم كما يدرك ، وبآلته معاني آخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرة في آلة ذاته ، ومرة في آلة وهمه . وهو مدرك من حيث هو في آلة الوهم ، فإذا لم يكن شئ مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولا نفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره في غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترخت . وبقى ههنا بحث آخر : لم صار بعض قوى الأجسام يدرك ما يحصل في موضوعه من الهيئات عن غيره كالوهم ، وبعضه لا يدرك ؟

(٣٦٨) على أي وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالاً ، حتى تستعد لقبول الكمال من العقل الفعال ؟ أعني : كيف تصير بمطالعة الحسوسات مهيةً لقبول فيض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أخس منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهي غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعاني يصعب علينا اعتبارها ببرهان لم بسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر في نفسه . وإنما

(١) جمع فَعْوَان : الحسن المعونة .

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإن . وحينئذ تتأمل أيضاً المقدمات الداعية إلى القول بتقائضها فنفسها . وقد وجدنا الاعتبار الحسي مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما في الحس مخلوطة أن يفعل في العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يعد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادئ آخر . وكذلك الحال في الهيئات التي تحصل للنفس من مزاوله أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر في أن الحق : أي الاثنين ؟ — هو صعب وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فأما أن الأخس كيف يفعل في الأشرف فكما تفعل الصورة المادية في الحس ، والصورة الحسية في الخيال ، وكما تذهل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتمايز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم في الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشئ أشرف جوهرًا من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له في الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادؤها وأسبابها أمور خسيصة . تأمل الحال في الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام المبني على الشرف والضعف إما خطابي وإما جدلي إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هي مستعدة أخس من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشئ في جوهره أشرف من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخس سواء كان لازماً أولاً حقاً عرضياً . وبالجملة ، فإن الشئ من حيث هو مستعد ، إنما يشرف بما هو مستعد لأمر أخس وبعلمته باستعداده . وأما بمقايسته إلى شئ بالفعل فلعله يكون أخس منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة في المعقولات وأنها لا تحل الأجسام ، وجواب المتشكك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراض الأجسام وهي بسيطة : فلم لا يجوز أن تحلها المعقولات وهي بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تحلها الصور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة ، لا المعقولات [٩٨أ] ولا غير المعقولات . ثم المعقولات قد تعقل من حيث هي بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا تحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تحل الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُعْنَى بها أنها

في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر . وظنه أيضاً أن ههنا صوراً بسيطة بمعنى أنها لا تنقسم ثم يعرض لها الانقسام ظن غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : المعقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لا ينقسم لوحدانيته ؛ ولا شيء من الأشياء التي تعرض للأقسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث لا يقبل القسمة ، بل لو كان مثلاً شيء لا يقبل القسمة في نفسه يعرض للجسم صار ينقسم بسببه . فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم . والمعقول من حيث هو واحد ، معقول هو من حيث لا ينقسم . فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط في تلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منهما بالفعل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكر التشكك أن الأمر في المعقول كان خلفاً ، ففي الصور والأعراض هو أيضاً خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شيء منها بسيطاً وخدانياً^(١) ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضاً : الصور المعقولة إنما هي معقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فاقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عُقِلَ الفرق لاحتالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك داخلًا في المعقول أي في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يحمل الصورة معقولة ، أعني اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخلًا فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أي بين الكل وبين الجزء وبين جزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلته اختلاف ، وكونها ممكنًا فيها الغيرية هو كونها ممكنًا أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنًا أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنًا أن تتغير في المعقول بحسب جزء جزء وكلية . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

(١) س : بسيط ، خدائي .

الشكل والقدر والعدد فليس أن تُتعقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد ؛ لكن للصور أن تُتعقل من جهة أخرى . فإن كانت تعقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذا كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] في المعنى قد تقبل اختلافًا في المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى ، ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشككك عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : المحصل يلزمه أن يتمتع ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالاً منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذي يقع له أنه هو : أهو جلته هذه أو شيء غير تلك الجملة ؟ وكيف يكون الشعور به الذي هو ذاته الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشریح لما عُرِفَ قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضاً فإن الشعور به يبقى مشعوراً به حينما يفصل مثلاً شيء من الجملة انفصالاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجذوم خدر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت ويشعر بذاته أنها ذاتة كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة فإما أن يكون عضواً باطنياً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشریح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، وانعضوا الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والآنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها وحدة شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحس ، وإن تلاقى ؛ ولا للنفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذي لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فَعَلِي وفَعَلَك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سديداً .

(٣٧١) سئل : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها المعانى : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو يعقل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معانى مقترنة بمقتضيات . وقد بين أنى أشعر بذاتى وإن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسمى . فأجاب : قد بان أن المعنى الكلى لا يدرك بجسم ، وبأن أن المعنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلاً لا يدرك بغير جسم ، ولا أن الجزئى لا يقلب فى حكم الكلى ، بل الجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشا كلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تبين استحالة هذا فى موضع ، ولا بأس بأن يكون سبب ذلك الشخص هيولى وأمر هيولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة للشخصه نفسها هيولانية ، بل كانت من الهيئات التى تخص ما ليس بجسم بتشخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئياً مشخصاً بهيئات مقدرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضاً إذا قشره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذة كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصيات نوع تتميز بخواص وتذكر ذواتها كما هى ، وإما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع فى ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتميز إلا بالتنوع ، فهذه تدرك أيضاً ذواتها بنوعيتها . ثم ههنا نظر : فى أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سئل : كيف أعقل ذاتى ، والمعقول هو المعنى الكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائماً بمحدى مقام الكلى ، وكل قائم بمحدده مقام الكلى فإنه مجرد لا تخالطه قوة الانفعال ؛ فكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنعه التجرد الذى له ؟ فأجاب : إن لم يُسمَّ هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل خصَّ اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلى المجرد ، كان للقاتل أن يقول : إن شعورى بذاتى غير عقل وإنى لست أعقل ذاتى . وإن سُمِّ كل إدراك من تجرد القوام عقلاً ، لم يُسمَّ أن كل معقول لكل شيء معنى كلى قائم بمحدده ، بل لعله إن سُمَّ قائماً يُسمَّ فى المعقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يُسمَّ مطلقاً . فليس كل شيء له حد ، وليس كل معقول إنما هو متصور بسيط ، بل قد يعقل الشيء بأحواله فيُدرك حدّه مخلوطاً بعوارضه . وكذلك إذا عقلت ذاتى عقلتُ حداً مقروناً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المعقول هو الكلى أى من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، وإنما

المعقول على الإطلاق الذى يعم كل شيء ما هيئته مجردة أو مقرونة بما يعقل معه ؛ ثم يعرض فى بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركاً فيها بقوة أو فصل ، وبعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المعقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفكر فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يحتاج أن يُفكر فى هذا . ولعلها تشعر بذواتها بآلات أولل هناك شعوراً بأسر مشترك من الأظلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سئل : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأى قوة أدرك هذا المعنى ؟ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى وبين إبصارى آلة جسمانية بارزة ، وبين إبصارى لإبصارى آلة جسمانية باطنة ؛ ولعل بين إدراكى لذاتى وبين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . ويجوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضاً لغيرى الذى هو غيرى متوسط ، ولا يجوز أن يكون بين ذاتى وبين إدراكى لذاتى متوسط . ثم ههنا كلام طويل نسأل الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكاله ؛ فما من توفيق إلا بالله جلت عظمتة .

(٣٧٦) سئل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ والمقدم واجب .

(٣٧٧) سئل : قيل إن الصورة الكلية القائمة بحددها إذا حصلت لشيء آخر صار ذلك الشيء بها عقلاً ، والشيء إنما يصير عقلاً بأن يتجرد غاية التجرد ؛ وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده ؟ فإن قوله يصير به الشيء عقلاً معناه : يصير به الشيء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن المعقول التى لم تهذب ولم تكمل لا تدرك المعقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تَحْتَجْ إلى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهبط للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضاً يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات . (٣٧٩) سئل عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال . فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محجوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشَكِّكُ عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف في خيالاته كما كان في اليقظة يتصرف في محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف في أمور عقلية فكرية كما في اليقظة . وفي حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرف كما هو حال اليقظة ، فإن انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاعراً بذاته . فإن ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظة أيضاً قد لا يذكر شعوره بذاته إذا لم ينحفظ في ذكر مزاوالات كانت له لم يغفل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشَكِّكُ عليه بأن ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم ، لم نشعر بذواتنا . فقال : قد سلف أن لنا شعور هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أننا نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا الشخصية في اليقظة حقيقة وفي النوم مجازاً ، فليس الشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الأعضاء . ولا يجوز أيضاً أن يكون أمراً كلياً ينحفظ مع كل تبدل انحفاظ الكلي ، لأن الشعور به جزئي . ولا يجوز أن يكون أمراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئي المقارن للتبدلات من شيء من أعضائنا — قد يُبَيِّنُ ذلك ، فهو إذن شيء آخر . وأيضاً فنهبط أنا لا نشعر بذاتنا ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقارنة بين الشعور وبين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شيء يقترن به تخيل شيء^(١) ، وليس في ذلك ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو الشيء .

(١) : من شيء .

(٣٨٢) مسألة : سئل عما ذكر في مواضع من أنه محال أن تنفذ الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة . الجواب : إنما هو محال لأن الوجود معنى يقع على الأشياء بتقدم وتأخر . وبعض الوجود حظه من الوجود آكد مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبعض المعاني وجوده في الدرجة المتأخرة ؛ وكل ما هو علة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساو لحظ المستفيد منه إن أمكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأوكد . فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظ القوام بنفسه ، لأن العلول يجب أن لا يكون آكد وجوداً [١١٠٠] من العلة ، وأيضاً فإن الصور الجسمانية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لكانت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة المادة ؛ فكان فعلها أتم في الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونها مادية ، فتكون تفعل فيما لمادتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس لمادتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل في البعيد جداً وفي المستور وفي الذي ليس في وضع ما خاص . وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمانية بنسب حقا ، لكان لقالب أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . فجوابه : إن الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل . والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فلذلك إذا حصلت المستعدات لم يفتقر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فلذلك تتشابه الانفعالات . وأما الشيء الذي صار قوامه معلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معلق بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفي وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون الموضوع بوضعه فيها توسط . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسط الخاص

بالموضوع محال، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعنا لوازم الوضع، فتكون حينئذ القوة؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع، فليس الخوج إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه. وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له وإن وجدت نسب أخرى، وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال. وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حاله، حتى يفعل به، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والانفعال، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات. وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع، وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له. وبعبارة أخرى: مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها؛ وقوامها ووجودها بالموضوع؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع. وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني، وبالجملة من حيث هو ذو وضع، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب]، — لا على أن يفعل، بل على أنه يفعل به. والأشياء البريئة عن المادة لا تكون في الموضوع موصلاً للتأثير إليها متوسطاً في التأثير، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع. وقد منع هذا. وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها. فإن قال قائل: فالأجسام تحتاج في انفعالها إلى توسط من موادها فهو غلط، لأن المادة هي المنفصلة نفسها، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره؛ وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة؛ والشيء الذي فيه قوام الفاعل، فالشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية.

(٣٨٣) سئل: كيف تؤثر النفس في البدن والنفس لا وضع لها، وقد بين في مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيما لا وضع له؟ فأجاب: ما بين كذا، بل بين أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذي وضع؛ فإن قيل في موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده أو حدوثه.

(٣٨٤) فصل من خطه: إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج ففعلت بلا مزاج، وفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء، وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلاً هو كسر إفراطات أفعالها. وليس شيء من كسر إفراط أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات. والآلات أيضاً معلولة للمزاج، — نقل الكلام إلى الآلات. ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم لتحرك إلى جهة واحدة. فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد.

(٣٨٥) من خطه: بذور الحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى التحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن، وأما باللازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب، وأما لآعلى أحد الوجهين. الحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب. الحرك يختلف فعله: إما لأنه كثير غير واحد، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع، وإما لأن المنفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد، وإما لأن الغرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لحرك واحد. المنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر، وتارة أقل، أو معلوماً أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة ألزم لوضعه، وتارة أحرأ منه: أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك، وتارة أعصى.

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير الحرك فيه مقداراً بحسب الحاجة فيحرك منه مقداراً دون مقدار، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البحران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك، ويقدر ما يمكن أن يتحرك.

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة [١١٠١] ما ليس يحدث لما لم يشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق. والأول لا يعرَى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل.

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر، فإن القدر من

الماء المُسَخَّن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفصل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان المحرك واحداً والمادة غير مختلفة والفرص واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الفرص واحداً والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً ، وليس استعمالها مقدارا بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً .

(٣٩٤) في هذا بعينه : إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسألة بحالها ، لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافاً متباعداً ، وبالعكس .

(٣٩٦) تكون جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها يجتمع الاختلاف فيها إما مطلقاً وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الفرص ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون الحرك واحداً أو مختلفاً .

(٣٩٧) إن كان الحرك واحداً فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات حين يكمل فيها الفرص إلا شباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباهاً في النسبة دون السكم إن كان هناك عَوَزٌ في المادة واختلاف في السكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة . إن كان الحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ما ينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهى إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالحرك غير واحد بل مختلف في القوة والتمكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو الفصل .

ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان

تجذب المواد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية للحياة ليرق البدن . فإذن هو من الفصل .

(٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف وإن لم يكن متباعداً ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ؛ فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمكن من التقدير واقماً لم يقع اختلاف أصلاً كما علم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سبباً لهذه فإما أن يكون بإرسال قوة ، وإما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجوز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعداً .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النَّائِيَّة لا تختص بمنفعل دون منفعل والحرك لمزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون ما يشعر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأتأ لا نحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الذي يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد من هذه تثبت واحداً بعينه ، والمزاج يتبدل ، ولو لم يثبت التخيل واحداً بعينه لكان التخيل القديم يبطل ، فيحتاج إلى استئناف اكتساب بالحس . وليس لقائل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئاً قريباً ، فإنه إن تبدل قليلاً وأقل قليل فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل في إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلوحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعد قد تشترك في فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة !

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماع والقلب والعين ، جامع خاص لأخلاطه ، أم يكفي للجميع جامع أو حافظ واحد ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة حافظة خاصة تنبعث عن القوة التي كانت في المبدأ المشترك ؟ فحركته إلى الانفصال .
(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس وبين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة ؛ وإنما توصل إلى المفارق .

(٤٠٨) سئل : قيل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولا — فما قولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول . ثم قيل في جوابه : إن حقيقة الأول هي الواجبة ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركا فيها ؛ والكلام في الواجبية كالكلام في الوجود ، فإن الواجبية أيضا يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولا» ، ليس : «وإما أن يكون غير معلول» ، بل : «وإما أن لا يكون معلولا» . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : وإما أن لا يكون الحيوان ناطقا بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالفعل معلول ، لأنه من حيث كذلك معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شيء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا يقوم له فيشترك فيه فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لم يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلة ، وأن إمكان الشيء لذاته لا لملة ؟ الجواب هو في حالي وجوده وعدمه ممكن : لا العدم يخرج به إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لكان هو في كل حال له [١١٠٢] ضروريا^(١) . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب وبطل الإمكان

نخرج لعدمه إلى الامتناع . وبطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له في الحالين جميعا .
(٤١٠) سئل : الصور المعقولة إن كان يتناع وجودها معا فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ وإن لم يتناع وجودها معا وجب أن يوجد معا في القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متانعة حتى الأضداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل معا المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولكن النفس منا تُشغل بشيء عن شيء ، ولا تخلو عن مجاذبة حس أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فصل من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه في الذهن خقيقته متمثلة في ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها في الأعيان وبلحظة ذهنك فالمعوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك وهو الباقي ضرورة .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالي يحدث في المادة كما يفعل الضوء القوي واللون القوي ؛ والآخر لأن كل متمثل يبقى زمانا تاما ، فإن بقي بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل منطبع .

(٤١٣) سئل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال في وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر الذهن المطلوب مع الحد الأوسط مع مزاجية القوى الآخر ، وإن المشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاجية ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة كما أن البصر عند ما ينصرف لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثل الحد الأوسط ، والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سئل : ما البرهان على أن التعقل هو استحضار صورة المعقول في العقل ، والمعقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا ينتفع بالبرهان المذكور في «كتاب النفس» : أن القوة العقلية لا تدرك بآلة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن المعقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَعَقِّلَةٌ إلا باشتراك الاسم . إنما التعقل في الفرق الأخرى وهو الاستئناف . ثم لا فرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة في أنها تستحيل فيما يستحيل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية في منقسم ؛ وهذا برهان أعم من المختص بأنفسنا دون العقل الفعال ليعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد في جسم : لا وجوداً مُستأنفاً ولا وجوداً لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده في الجسم وفي المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا في وجود حادث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سئل : لم لا يجوز أن تكون نسبة العقولات إلى العقل كنسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الأعراض في الموضوع [١٠٢ ب] ، فلا يلزم في حلولها الأجسام ما ذكر في « كتاب النفس » ، لا سيما ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تحلها العقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة العقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هب أن نسبة العقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هي صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت في الأجسام لازمة أو حادثة فإنها جائز أن تقع فيها تلك القسمة ، فأنخلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحدوث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجعل ذلك .

(٤١٦) سئل : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشيء الذي يفعل عن العقولات وتحلها العقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذي يفعل العقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يقدّم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أي وجود كان . قد فرغ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقاً فيهما ، أو باطلاً فيهما ، ليس لكونه حالاً متبدلاً تأثيراً في استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثيراً في منع استمرار صحته .

(٤١٧) سئل : ما الذي يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذي دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل في المفهومات البتة

دخول مقوم أي جزء . فإن دخل في مفهوم شيء في مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل في ماهية واحدة فقط ، بل أقله في ماهيتين . والممكن العام لا بعيد أن يكون داخل في مفهوم الممكن الخاص إن جعل مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري : أي في الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضروري اسماً لل لازم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلب . فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوم : ليس بممتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بممتنع ، والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري وإن كان يلزمه أنه غير ضروري ، — فيجب حينئذ أن ينظر : هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل في الممكن الخاص . ثم لا يكون جنساً ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فعله لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، وبقى إلى أن يحصل المفهومات التي ليست سلوباً مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) فصل من كلامه بخطه : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد ، واستمر موجوداً في وقت آخر ، وشوهد ذلك أو علم — عقل أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزماني . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن المعاد الذي حدث بـ وليكن المحدث الجديد جـ ، وليكن بـ في الحدوث وفي الموضوع والزمات وغير ذلك لا يخالف جـ إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن جـ في استحقاق أن يكون آ منسوباً إليه دون جـ ؛ [١١٠٣] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يجعل آ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون جـ لأنه هو كان لبـ دون جـ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لـ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه ، أخرى سواها يسلم له أنه شيء من حيث هو

ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ، وإذا سلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يحصل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحدُ الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنان يوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنيتية الصرفة لا غير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً فيكون الوقت أيضاً معاداً فيكون الحدوث أيضاً معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدثان اثنان ، بل واحد بعينه معاداً ؟ ثم كيف يكون العود ولا اثنيتية ، وكيف تكون اثنيتية ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يهرب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشيء ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، وبعضها يحيل حتى لا يلزمه أن فرض الإعادة المعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً ، وذلك خلف ، قول مألوف يفضحه البحث المحصل .

(٤١٩) سئل البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القرينية أو الفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل في معقولية ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأي قوة أشعر بأنني أبصرت أو سمعت ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصور إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إننا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتعقل أو إدراك آخر ؟ وإنما يمكن أن نحقق أننا نعقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل ، فما الحاجة إلى أن نقول إننا نعقل ذواتنا وتتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا ؟ الجواب : ليس يتعلق [١٠٣ب] الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة حقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المعدومة تعقل ، بل من حيث هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أنا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيهاً لها بالحسوسات على مجرى المادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أننا نعقل ذواتنا ولم يبين بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسمية أم لا ، فلم لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة في القوى الوهمية فتشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لذاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هي حاصلة لذاتها بل مثلاً للقوة العاقلة ؟ الجواب : فينا أو لنا أو نحن قوة ندرك بها المعاني الكلية وما يجري مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلية من القوة التي بها يدرك الكلية يدرك بما يدرك به الكلية ، وذلك سمه ما شئت ؛ لكننا نسميه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنتم إنما تشعر بهويتك ؛ لست إنما تشعر بشيء من فواك حتى يكون هي الشعور بها فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك ، بل بشيء من ذاتك ؛ ولو شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة حس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم

بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعورٌ بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك رجلك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرها وهو ذلك الجسم . وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفتقان .

(٤٢٥) سئل : ما يُدْرِينَا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ؟ فمضى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لون ما حاصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات ، فلا يمتنع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن نجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤] الأثر ؛ فقله : « فنشعر بذلك الأثر » لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه هنالك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تجعل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات فصلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانياً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون العقول هو ذلك الذي بحال أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين ^(١) .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل في الجزء العاقل مني غير ذاتي ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل العقول من النفس والإنسانية غير ذاتي مع اللازم المقترن بإنسانية زيد ، أو يحصل في ذاتي إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلت النفس أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلت جزء ذاتك ، وإذا عقلت إنسانية

(١) هنا يتكرر ما ورد من قبل تحت الأرقام من ١٤٦ إلى ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلاحظت جزء ذاتك وجزء ذات أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشعر بعد المفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشعر بها الآن ، أو نشعر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نعقل الآن مثلاً معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشعر بها بالهيات التي بها تشخصت الشخص اللازم . فأما هل أمكنه أن يشعر بالهيئة مجردة ، أولاً يشعر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة في المزاج : قال المتشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها تفعل أفعالها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمزجة الحيوان ، أو موجب موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك يخالف له قاسرٌ إياه مؤذٍ له ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللمس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فلذلك لا يحس بالمثل ، فتكون إذاً الآلة مزاجاً مستحيلاً ^(١) عن الصحة . ثم إننا ^(٢) المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٤٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذي هو النفس إذا أدرك مزاجاً من حر أو برد فإنما يدرك حيناً تغير هو فيكون مادام معتدلاً غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا في كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥ ب] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك فقيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقول من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميله في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

(١) ص : مزاج مستحيل . (٢) ص : إنها .

لولا سبب خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفَنَّ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .
ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة وثقة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات
كل واحد منها له حكم في نفسه ويصدر عنه فعل في نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه
الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجاً . فالمزاج حر أو برد أو ييس أو رطوبة على حد يجب عنه في
موضوعات ، فعلة الفعل الذي ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات
النفس ، لكن في أن تفرق الغذاء وتهضمه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال
الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشكك قليل : إن الكيفية لم لا يجوز أن تكون سبباً للدراك والتوليد
والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام مختل ، فإنه لم يعول في ذلك على
أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للدراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن
المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوثاً وانحفاظاً^(١) ؛
وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال في الأعراض إن واحداً
منها يبقى بعينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ،
فإنه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالمزاج وجميع الكيفيات
التي تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لا في الشخص فقط ، بل وفي النوع . والذات
الإنسانية التي هي بها واحد ثابت الشخص غير شيء من هذه التبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أننا حال ما نريد أن تتحرك بالإرادة فحيناً مبدأ يقتضي
أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُسْتَوَلَّ عليه بالمضادة لم تتأتَّ
الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة
لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب سوء
المزاج فقط وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذي يوجب الإعياء هو
الذي يعرض نفساً ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُسْتَدْعٍ لأن
يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضي
إيجابين اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعي منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فقرة أخرى والواجب المطراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول
إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضي شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافة ،
فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل تتأتَّى
بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشكك عليه وقيل : لعل الاستقصات في بدن الحيوان مقسورة على ذلك ،
لأن حافظاً يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمتزجات
إنما ينحفظ لعصيان المسلك [١١٠٦] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه
هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة ، والدَّهْن المضروب بالماء
إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب
الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه في مغارات الأرض
كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسبب آخر ، أو لأن المكان طبيعي . ثم الحيوانات
والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك
جوهرى طبيعي يكون في المنى ثم يمزج الأخلاط في المنى مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل .
وليس في جوهر المنى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصيص عما
يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً
أو حصراً ، بل في المنى روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يحبسها في المنى مع سائر ما معها
شيء غير جوهر جسمية المنى ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي
هو أولى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورق وكذلك إذا تعرض للحر . وإذا كان في الرحم
وعرض آفة أيضاً صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج
الحيوانات لعجزها عن التحلل بسبب قوتها أو صعوبة شق النفذ ، وبالجمل لأمر قاصر
منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع المختلفات وتمنعها عن التحلل وتأتيها
بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى
هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتشكك عليه بأن قيل إن الإحياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقصر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة .
فلْيَتَأَمَّلْ حال من تعب كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تعبهُ وألمهُ بتكلف
الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وقال إن الإعياء
تحدته الحركة الغريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويستنح غير الذي يقتضيه
مزاجه ؛ فلو ترك الطائر ومزاجه لترك ولم يخلق .

(٤٥٣) وقال في هذا المعنى وفي أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :
ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكيته وكيفيته ، بل بجوهره ؛
ثم ثباتي أنا واحداً بآبتي الجوهرية وإن أمس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ،
وإنى أنا ذلك المشاهد لما شاهدت أمس والتذكر لما نسيت مما شاهدته أمس ، — أمر
لا يقع لي فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدني آخر فسد البارحة ،
وإنى لست أعدمُ غداً ، ولا يفسد شخصي إن تأخر أجلي غداً حتى يتكون جوهر غيري .
ولست كما أنى متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب ^(١) أن لا يتوهم أنا إنما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا
بسبب جزء منا جسماني ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فقيناً شيء لا يتحلل
منه شيء ولا يستبدل شيئاً ببدل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما
لا يقتضى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تقتضى ؛ وإذا كان كذلك
فكل جزء من جسدنا يستبدل ببدل شيء يتحلل منه ، وإن كان [١٠٦ ب] شيء ينحفظ فيه
موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ،
ولا يكون أيضاً مستحفظاً لصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن
يكون الثابت واحداً بعينه فينا . الذي لا يشك في وجوده بحسب ما بينا جوهرها صوراً غير
المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ، ويكون
هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من
غيره والاستبدال منه . فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، فيجب أن تتبدل
صورتها التي فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلو لا شيء دقيق وسر عجيب لقضى في كل نفس

(١) وردت هذه الفقرة من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون .
وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قوياً جداً .

(٤٥٥) سئل في معنى العقل بالقوة : فإن الذي يعقل مناهو مجرد عن المادة ، والجرد
عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُعَوَّق لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون
البدن بأفعاله في كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينتفع بالبدن ، فليس يكفي الشيء في
أن يكون عقلاً تجرّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً
بالفعل ، بل كان مجرداً عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما
سبباً لحدوثه ، ولا سبباً لهيئته بها يتشخص ، ولتهيئته يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان
الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على الجرد التجريد التام الذي
لا توسط للمادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استعداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون
الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد
ذكر ذلك في « الإشارات » .

(٤٥٦) سئل : كيف قيل إن العقل مِنَّا لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب
شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدري كيف يبطل عنه الاستعداد .
والهيبولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب :
الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعاني التي يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من
معاني الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى في
المثلث أو تصديق فيه مثلاً فكان معدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحالة
أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق المقولات
فلعلها لا تنهاى . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل معاً كلها ، بل ولا متناه منها أو كثرة تخرج
إلى الفعل معاً .

(٤٥٧) سئل عن كيفية اتصال النفس بالعقل الفعّال بعد المفارقة ، — وما هنا لا يتصل
به ولا يخرج إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصور الخيالية واستعمال الفكرة ؛ فلم صار ههنا هو كذا
وبهذا الشرط يخرج إلى الفعل ، وبعد المفارقة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل مِنَّا في كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل في بدء ما تقتبس التصورات الأولى الكلية . وربما استعان بالخيال أيضا في بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته أكد ، كما يفعله في مطالعة الأشكال الحسية أيضا عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافعة ، لا ضرورية ؛ [١٠٧] وفي الأمور التي هي من المحسوسات الحقيقية والمشاركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضا فلا يشخص شخصا حسيا ولا خياليا ، والقياس المستقل يتصرف في حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفي حدود حده ورسمه . والمؤيد بالحس الثاقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمعونة الخيال ، ولا أيضا كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر في تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ وإما إذا تيسر الاستقلال فتصوّر المعاني المفارقة للمادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشيء الثابت في الحيوانات فاعلمه أقرب إلى درك البيان . ولى في « الأصول المشرقية » خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف . وأما في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالأنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار في مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟ فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد في زمان محصور ؟ لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتا ، وليس الكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يرد عنصر على عنصر بالتعدية . فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة مميّنة لمادة واحدة ! فلعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى ، تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون شذا ، وأجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من التشابه الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية في الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يفيض منه الثاني شبيهاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أو لعل هذا يصح في الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح في النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ؛ أو لعل الحيوان والنبات أصلاً غير مغالط . لكن هذا يخالف للرأى الذى يظهر منا . أو لعل التشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة . والجوهر الأول منقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأصلي ؛ أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه . فهذه أشراك وجبائل إذا حام حومها العقل وفرّع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن تجد من عند الله مخلصاً إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقول مبهم . فليجهد جماعتنا في أن تتعاون على درك الحق في هذا ولا نتيأس من رَوْح الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغير فأمر يعرفه من يشتهى أن يفكر قليلاً . وأما الشبه فيه فما ذكرنا . وأما الفرج فمن خصائص هذه الشبه يلوح الحق منها كما أقدر عن كتب (١)

(٤٥٩) [١٠٧ ب] سئل البرهان على أن مزاج المنى لا يجوز أن يكون سبباً لفساد ذاته ، فقال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن عنى سبباً بالذات ، وذلك لأن وجود الشيء وهويته لو كان سبباً لفساده لما ثبت . وإن عنى سبباً بالعرض فهو سبب بالعرض ، لأن مزاجه يُعده لفعلي يُفسد صورته إلى العقلية منه (٢) .

(٤٦٠) مسألة : لم يجب أن يكون الفعل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته ، وهل هذا له أولاً أو بواسطة لازم آخر ؟ الجواب مكتوب في « المجموع الإلهي » .

(٤٦١) وسئل : ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود ؟ فأجاب : لأن الخلق معلول ، وقد بينّا أن المعلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلسل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قوى كثيرة ؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تنحفظ القوى فتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض المسهلات على

(١) ترد بعد هذا الفقرة التي وردت قبل برقم ٩٤ ثم تلوها الفقرة التي وردت قبل برقم ١٠٥ ثم تحت رقم ١٠٦ . (٢) تحتها : فيه .

الإسهال أو على صورة وهيئة في المادة واحدة مثل تعاون الحَدَبَة والاستقامة على الشكل القطاع . والوجه الثاني أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيئة كما للزوجة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ما موضوع صورة الجمادية مثلاً ؟ فإن الهوى لها صورة الأستقصات المتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معاً . الجواب : المتزج من كفيات الأستقصات المحفوظ فيها صورها . وإنما يستعد بهذا المزاج الذي هو عرض كمالى فمن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزىل عن النفوس ، بعد المفارقة ، الهيئات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعداد النفس وجوداً في أول ما يفارق النفس إلى وقت زوال الهيئة ؛ فلم يتأخر ولم لا يزول دفعة — فيكون الجواب : أن تلك الهيئات منها ما يقبل التشدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن يزول دفعة ، وإما أن لا يزول البتة . وما قبل التشدد والتنقص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متساوية في الاستعداد لأن الاستعداد بعبد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً كما أن الهيئة تنقص قليلاً قليلاً .

(٤٦٥) تشككك عليه بما قال في حد النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقيل : إن البسائط أيضاً تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والغذية تتصرف في موضوع واحد .

(٤٦٦) وتشككك عليه بأن النفس كافية في جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعاني الجسمانية لا تدرك إلا بآلة جسمانية ، والجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية ، والنفس الواحدة ينسب إليها الأمران جميعاً ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية . ومن الدليل على فساد هذا الرأي أن الإنسان عنده صور متخيلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأذى إليه من الحس ما يذهل عنه وهو يدركه ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز أن يقال إنها مرة حاضرة ومرة غير حاضرة ، ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقي أنها في حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو منمحية أصلاً ؛ ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذا ليست كذلك ، فهي موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سئل فقيل : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم والتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد المفارقة وبطلان الفكرة ؟ فأجاب : ألف بد من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدس : وهو أن يُحطَر الحد الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معاً ؛ والثاني يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهي واتصال عقلي يكون بلا كسب البتة ؛ وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغاً يكاد يستغنى عن الفكر في أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شرفت النفس واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتمثل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون [١٠٨ ب] ذلك دفعة . وإنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة تمرنها وعجزها عن نيل الفيض الإلهي أو للشواغل . ولولا ذلك لاستعلت النفس جلاءً آمن كل شيء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوح الحد الأوسط دفعة من غير طلب النفس إياه متردداً في خيالات غيره حتى يؤدي إليه تصرف من التأدية — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحذاق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحياناً ، يلوح لهم الحد الأوسط معافصة^(١) فيجدون المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا في استعراض خيالات الفكر فما أنلحوا ، فمالوا إلى الجمام والراحة فإذا هم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذا هم بأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنظَّم مع حد وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تُطالَب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردد في الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُلقن من خارج ولا يفلح فكره إلا في قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ إنما ينكرها من لم يجرب ، وما يحتاج فيه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضاً فلو سلمنا أنه لا سبيل لنا في علمنا هذا إلى إدراك شيء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا ديدن النفس في كل وجود يكون له ، بل لعلمها ما دامت في البدن فلها معارض من التخيل في جميع

(١) أى مصارعة ومجهيد .

ما تتعاطاه ؛ فإن استشركه فيما يناسب فعله سهل استمراره في فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشركه فيما يناسب فعله شغل وعُوق كالراكب دابةً جوحاً فيحتاج إلى أن يستشركه ويستعين بمداراته ؛ فإذا فارق الشريك المماق ونه ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فعلاً ، أو انفعال وقبول صورة بذاتها ، وأنها لأى علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتفت إلى ما يلتزمه من معارضة ومعارضات . وإن لم يصح ذلك بقي الأمر موقوفاً غير مرسوم إلى ما يبتلى به من مشاركة التخيل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس مما يتبها أن يكون بقوى وآلات جسمانية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحاكاتها لذلك بالخيالات الجزئية كما يفعل المهندس في تحتته وميله نافعاً .

(٤٦٨) سُئِلَ : أى قوة تستعمل المفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتاقت إلى صورة مقولة تضرعت بالطبع إلى المبدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدث كفيت المؤونة ، وإلا فزعت إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تعدد لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومشاكلتها بينها وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس . فالقوة الفكرية إن غنى بها الطالبة فهي للنفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لا سيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن غنى بها العارضة للصورة المتحركة فهي التخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن العقول الفعالة في ذواتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون في قوتها أن تُعَدَم . فالجواب أن إمكاناتها هي بالقياس إلى الوجوب وبمعنى أنه متى عدت أسبابها عُدِمَتْ هي . وهذا غير ما نحن فيه ، بل ما نحن فيه هو أن ما يمكن أن يُعَدَم في ذاته [١١٠٩] مع قيام علة يجب أن يكون عدمه بفساد يعرض في جوهره أولاً ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعل عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعل . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حقائق المفارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتعدم مع عدمها لانفساد يعرض في ذواتها .

(٤٧٠) وجد في رُقعة : القَدَر هو وجود العلل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى العلل والسبب ؛ وهو موجب القضاء تابع له .
(٤٧١) لامية لفعل البارى لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .
(٤٧٢) الإرادة هي علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير منافي لذاته .
(٤٧٣) فقل البارى مخالف لأفعالنا . فإنه لا يكون تابعاً لتخيل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .

(٤٧٤) صور الموجودات مرتسمة في ذات البارى ، إذ هي معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيرات تتأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه المختلفات تتأدى إلى نظام واتفاق واتحاد .

(٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فأما نعقله أولاً ثم نتخيله . وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئاً فأما نتخيله أولاً ثم نعقله ، فيكون بالعكس .

(٤٧٧) القضاء سابق علم الله الذى تتشعب منه المُقَدَّرَات .

(٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهته بوسائط أقل ، والأضعف وجوداً هو العرض لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) [١١٣ -] سؤال : نحن إذا سودنا جسماً أبيض ، أو بيضنا جسماً أسود مثلاً ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان باللطخ لا بالاستحالة ، وبالمجاورة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذى يدخل على الحواس من جهة الإكباب على المحسوس الضعيف زماناً طويلاً ، وبين ما يدخل عليها من جهة المحسوس القوى ، وإن كان الزمان يسيراً ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر في هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة خفية خصوصاً على ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن المحسوس القوى إنما يمنع من إدراك المحسوس الضعيف

لفرر يحدث في المادة . وهذه الفصول المتقدمة لا تؤدي الى هذا الغرض ، بل إذا وهن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تمنع كيفية البصر ؟ الجواب : كيف والجلدية لها إشفاف ! .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض أو السواد على ما يظن ليس هو [١١٤] انطبعا حقيقيا ، بل هو انعكاس الخضرة إلى الجسم الأحمر ، فلي هذا الوجه أيضا لا يمنع كيفية البصر ، كما أن كيفية الخضرة المنعكسة إلى الجدار لا تمنع حمرة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية في موضوع ما . وأما أن يكون ما دام شيء آخر موجوداً — فهذا شيء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم^(١) على قوله في أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ، وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضا معرفة ونظر ، فجعل غايتها المعرفة ؛ والحكمة العملية عمل لا نظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرين . الجواب : ما أكثر ما وقع للناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة في تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصا حيث يقال : نظري وعملي ، في مواضع مختلفة ويدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطول ما أنا فيه ببيان ذلك ؛ فإن انتهى ذلك مُشْتَهً أمكن سماعه شفاها . وقد وقع ذلك في استعمال لفظة العملي مركبة بلفظة الحكمة ، أعني إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ، وخلفاء ذلك على أبي حامد الإسفرازي ظن أن إحدى الفضائل هي الحكمة العملية ، لم يحسن من أوجب فيها التوسط وجعل الازدياد في معرفة الواجبات العملية رذيلة ؛ فبنى أمره على أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسطتين ، وجعل الحكمة غير واسطية . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن جماعها ينحصر في شجاعة وعفة وحكمة عملية ، فإنما حصروها في فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجميل في الأمور التدييرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : غير الدين الرازي « المباحث المشرقية » - ١ ص ٣٨٦ ، فقد أورد أكثر ما يلي بحروفه تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هي فضيلة خلقية ، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجَزْبَرَة^(١) والعبادة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : من الفلسفة ما هو نظري ، ومنه ما هو عملي — لم يذهبوا إلى العمل الخلق ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوا به معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هي ؟ وما هي ؟ وما الفاضل فيها وما الرديء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يعم الأمرين ، بل بالجملة المعرفة بالأمر التي إلينا أن نفعلها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تفيد قوانين وآراء كلية ، وهي التي تفيدناها كتب الأخلاق والسياسات التي إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هي معرفة . وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق تحلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضا الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهي حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية ، ولا حكمة إلهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقي أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذي هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظري وعملي ولم تكن الفلسفة خلقا البتة ، بل عسى أن يكون علما بالخلق . وأما الحكمة العملية التي هي إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهي غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شيء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لا تساق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها ، فإن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تحاذي الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية التعليلية ؛ فكما أنها ، أعني الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علما بهما — كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتعريفها إياها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظان أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي

(١) الجَزْبَرَة بالضم : الحب الخبيث معرب كزبر والصدر الجريرة (القاموس المحيط) .

الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت الفرقان بينهما ، فإنك إذا تعلمت ما في كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفادها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملاً ولا خلقاً ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من^(١) قال : إنك جعلت الغاية فيها واحدة فقد حاد عن السبيل ، فإنني جعلت الغاية في إحداها نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشيء موجوداً في الشيء : فإن الغايات توجد في كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن الكين غير موجود في نفس حركة البناء ولا في شكل البيت بل وجوده في المستكن المستنبي . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فتعني بها العلم : بالفضائل العملية ، فيعني به نفس الفضيلة الخلقية التي هي أحد الأمور التي تعلم ذلك العلم : كفيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فيعني به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإتيان^(٢) .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر في وُحدانيتها ولا تتكرر بها الذات كالمعقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكملة بها منفعة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالاكتساب فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكررة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كالاتها المستفادة تكون مركبة ومتكررة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكمالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكرار تركيب باعتبار أخذها مع كالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المعقولات المفصلة ؛ وهذه اللوازم هي هيئات في الأول لا على السبيل الانفعالي ،

(١) من : ما .

(٢) هنا ورد في المخطوطة : « آخر الموجود من هذا » وبعده قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... » ؛ فقل هذا الجزء التالي الحق بالأصل من أوراق أخرى في المخطوط المتسخ عنه ؛ والراجح أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضاً في الفامش : « من كلام الشيخ أبي علي » ؛ والصعوبة في معرفة ما إذا كان هذا ينتسب أصلاً إلى كتاب « المباحثات » ، ويطلب على الظن أنه منه بدليل وجود فقرات من صلب الكتاب في داخل هذه الفقرات التالية ؛ فقل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والناسخ أضاف هنا بعض الأوراق المخرقة .

بل [١١١٥] على السبيل الفعلي . وهي إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعي الذي يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعاً وقام البرهان على امتناعه ؛ وإما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثالها موجودة بالفعل عارضة للأمور المتناهية : فإن المثلث لا يمتنع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط في الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفاعل لهذه المعقولات والفعال لها ذاته وفينا . فالنفوس غير فعالة إلا بحصول تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذي يفعل المعقولات فيه أيضاً المعقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها في ذاته عن ذاته ، وفي غيره أيضاً . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التي كانت في جانب السكتمان فبيح بها أولم يسمع وعنده جلايا مقدسات .

(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامي الذي بعد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما نعلمه .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشيء فاعلاً وقابلاً لما يفعله ؛ وشرحه أنه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لما يفعله . وشرحه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً ومنفعلاً عن ذلك الفعل إذا كان زمانياً ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانياً فإنه لا يلزم المحال .

(٤٩٠) تُشكك وقيل : المبدأ الذي يثبتونه ويسمونه نفساً هو بعينه الحياة . والجواب : إن سمي هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلا مناقشة فيه ، وأما إن غنى بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشيء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يمنع أن يسبقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ وإلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حياً ، والنفس تمنع هذا ، فهذا غير ذاك بالشكل الثاني .

(٤٩١) تُشكك على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات مالم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحالت استحالات مثلاً صارت خطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم مَنِيّاً ، فيكون قد جمعها أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضاً ، كالخطة مثلاً ، أمر خارج قسراً وسبب سمائي حتى تحصل

النار في حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل في الطين فيكون سخاة مثلاً . فإذا اجتمعت وتفاعلت استعدت لقبول صورة فتكون في الثالثين جميعاً جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هي ذلك ، جمعاً مقتضيه ذلك النوع ، لجامعة للاستقصات التي في قوتها أن تكون نوعاً . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هي لنوعها وهذه الاستقصات تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعاً عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه أمراً خارجاً غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يعين على صدق الرؤيا وصحته : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسحر .

(٤٩٣) الربعان المفروضان متشابهين على وضعين مختلفين بمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلاً متقارنين متمايزين فإما أن يكون لأجل الربعية ولا يوجب ذلك اختلافاً إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ وإما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضاً الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ وإما لعارض زایل ويلزم تغير التخيل [١١٥ ب] عند زواله فيكون إما يتخيله كما هو لأنه يقتزن به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج التخيل في تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التفات إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا المربع يمينا وذاك يساراً دفعةً على أنهما في نفسيهما كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ وبعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك الفرض في العقول لأن الجزئي لم يتخصص بالمعنى الشخص ، والوضع المحدود لم يرسم في الخيال ؛ وليس هو مما يجري عليه فرض الحد . وأما في الكلّي العقلي فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالربيعين حدى التيامن والتياسر ، وفي مثله يصح لأنه أمر فرضي يتبع الفرض في التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلّي بالكلّي ، إذ يجوز أن يثبت في العقل كلّي من غير إلحاق شيء به ويكون مُعدّاً لأن يلحق به ما يلحق وفي الخيال مالم يتشخص الجزئي لم يثبت ولم يتخيل كما شرح . فقد بطل أن يكون التمييز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المعقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتمايع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) معقولات الأول من لوازم ذاته ووجودها في الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) معقولات الباري هي من ذاتها في ذاتها : فذاتها هي الفاعل والقابل . وهذا لا يمتنع فيما لا يكون زمانياً ، وإنما يستحيل في الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض في جزئين متميزين ولا يدركهما معا في شبح واحد خيالي ساريين فيه ، والعقل المجرد يدركهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصوري : فهذا بذاته وذاك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضاً كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدركهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يتنع أن يكون موضوعهما واحداً ، والخيال لا يتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لوجود لهما في الأعيان معا في موضوع واحد ، فإنهما لا محالة يكونان موجودين في العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لا تتكرر بأعراض لازمة للنوع وإلا لاشتراك فيها الجميع . فما كان كثرة فإذن يتشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تتبعه هذه اللاحقة المشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثاً . والذى أوجب هذا هو عروضه لبعض دون البعض ، فلزم أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يتسلسل ، ويلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثاً . وأما إن فرض عروضه للكل لم يلزم شيء من ذلك^(١) .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما في الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُعدّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضاً مُعدّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وآكد

(٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورةً ، ولكن لا في زمان بل في آن لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه للقياس والحد يكون في زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون في آن .

(١) هنا ترد فقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

- ١ -

وَصَلَّ للشيخ الفاضل عدة كتب تَشْتَرِكُ في الإيناس بخبر سلامته ، وذلك مما يَقْظُمُ الاستبشار به ، ويتصل شُكْرُ الله تعالى عليه . وَضُمَّنَ مسائل علمية طُلِبَ عنها الأجوبة ؛ ووقفتُ عليها وَحَدَّثْتُ الله تعالى على جميع مايتولاه به من تسليم في نفسه وتحريض على العلم وَدَرَسَهُ ، حمداً كمايستحقه أو كماينهض به الوُسْعُ . فأما كتاب « الإشارات والتنبيهات » فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهة مواجهة ، وبعد شروط لا تعقد إلا مكافئة ، وليس يمكن أن يَسْتَفْتَحَ بها وَيَطْلُعَ معه غريبٌ عليها ؛ فإنه لا يمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زيلة . وأما الرعاع والمُضْغَةُ ومن ليس من أهل الحقيقة والحومة فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والْفَتْحَةُ ^(١) بها مما يُعَرِّضُها لذلك العرض ، والاحتياط في التأخير إلى أن ينيح جامع التقدير ؛ وأما المسائل : فمسألة انقسام العقولات : تكشف تشككه أن يُعلم أن الأجسام لا تَحُلُّها الصُّور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة لا العقولات ولا غير العقولات . ثم العقولات قد تُثَقَّلُ من حيث هي بسيطة وواحدة ، وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا يحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه يسلم له أن صوراً غير منقسمة تَحُلُّ الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يعني بها أنها في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر ؛ فظنه أيضاً أن ههنا صوراً بسيطة لا تنقسم ، ثم يعرض لها الانقسام — ظنٌ غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض — فإنها تنقسم بالعرض ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ؛ لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض . فإنه [١٠٩ ب] يقول إن العقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد ومن حيث لا ينقسم لوحدة ؛ فلا شيء من الأشياء التي تعرض للأجسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث

(*) وردت هذه الرسائل في ثلث كتاب « المباحثات » من ورقة ١٠٩ إلى ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٦ حكم وفلسفة (١) الفُتْحَةُ : تَفْشِيحُ الإنسان بما عنده من أدب أو مال بآخر . ج : فتح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلاً ، شيء لا يقبل القسمة في نفسه فعرض الجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم ؛ والعقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لا ينقسم ؛ فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط في ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للعقولات . والذي كان ذكره أن الأمر في العقولات إن كان خُلُفاً في الصور والأعراض هو أيضاً خُلُفٌ ، فليس كذلك ؛ فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلها تقوم شخصياتها وليس شيء منها يَبْسِطُ وَخَدَانِي ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما مسألته التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن تعلم أن الوجود في ذوات الوجود لا يختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلاف ^(١) فبالتأكد والضعف . وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع : فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب ^(٢) أن تعلم أن المنقسم من الاستقصات والمتزجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك على الانشقاق ؛ ومقدار ما ينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة والدَّهْنُ المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسبب آخر ، ولأن المسكان طبعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبعي يكون في المني ثم تميز الأخلاط في المني امتزاجاً ما ثم يُحْفَظُ ذلك المزاج بالبدل ؛ وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف ثقلته عن التفصيص عما يخالطه ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحسراً ، بل في المني روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يحبسها في المني مع سائر ما معها شيء ؛ غير جوهر جسمية المني . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يُخْصَرُ ويمنع ،

(١) ص : اختلافاً . (٢) ورد نس هذا الكلام من قبل تحت رقم ٤٥١ ص ٢٢٥ .

تحلل بسرعة ورق؛ وكذلك إن تعرض للحر. وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضا، صار كذلك. فلا يجب أن يُظنَّ أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لمعجز منها عن التحلل بسبب قتلها أو صعوبة شق النفذ، وبالجملة لأمر قاسر منها هو أحد استقصاتها، بل لقوة تجمع المختلفات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل. ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد.

فأما حديث المزاج وأنه يدرك في حال ما يستحيل < ف > يجب أن يتأمل الذي يدركه: أمزاج أو شيء غير المزاج؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنمّا [١١٠] يدرك المزاج شيء غير المزاج، فهو المطلوب. وإن كان المدرك هو نفس المزاج: فأما المزاج الذي بطل، وإما المزاج الذي حدث. ومحال أن يكون ما بطل مُدركا. والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة استحالة زمانية، وإدراكه آتى. فإذاً إنمّا يدرك لا من حيث ما يستحيل، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى، ومن حيث هو حصل في آن أو في زمان حصولاً غير مستحيل، فليس إنمّا يدرك من حيث يستحيل. والعجب قوله لم قال: إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو؟ فلمله يظن أن المزاج إذا استحال ففي العضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ معاً، هذا لا يمكن، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة؛ فإن أفرط أهلك. وقوله: لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — عجيب، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره، بل يجب أن تعلم أن المزاج ثم واحد: إما طبيعي، وإما مستحيل. فإنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه، فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مُدرك البتة، لأنه لا يدرك ذاته، ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه. إنمّا المدرك والمدرك هو المستحيل فقط. ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح.

وأما حديث الآلة فإنها لعلها تعقل من حيث الآنية دون الماهية، فإن فيه موضوعين قد أغفلا: أحدهما أن الكلام في الآنية كالكلام في الماهية، والذي يلزمهما شيء واحد. والثاني أنه من المحال أن يقال: لعلنا إنمّا نعقل الآنية دون الماهية، — وذلك لأن ما نعقله وثبته من أنفسنا لا تدخل فيه « لعل »، بل يكون حكماً فيه حكماً فيصلاً. ثم إننا نسلك

أنا لسنا نعقل من الآلة لا آنية ولا ماهية، ولو كنا نعقل شيئاً من ذلك لعلناه جزماً، وما كنا نقول ما قاله هو في سؤاله: لعلنا، هو ذا يعقل الآنية، لكننا نفرض أننا نعقل الآنية فليس نعقلها دائماً كما ليس للماهية، فليس يعنى وجود صورة آنية الآلة في أن يعقلها. ولا يجوز أن يكون فيها صورة آنية لها أخرى حدث عن الأولى، فلما حدثت عقلناها. فأما التشكك^(١) في أن الإعياء ليس يحدث من جهة أن العضو يتكلف بالقسر حركات غير مُقتضى مزاجه، فهذا تشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة. وليتأمل حال من تعب: كيف تشق على عضوه الحركة، وكيف يزداد تعب وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة، والحركة المزاجية له محفوظة. وظنه أن كل شيء يحتاج إلى برهان — ظن باطل، فإن هاهنا مقدمات تجريبية مُشاهدة يعلمها الناس باعتبار أحوال أنفسهم.

الإعياء^(١) تحدثه الحركة الغريبة مما يوهن العضل بما يحدث فيه من تمديد وتشنيج غير الذي يقتضيه مزاجه، ولوترك الطائر ومزاجه لنزل ولم يحلّق.

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حتماً لكان لقالب أن يقلب فيقول: وغير الجسم لانسبة له إلى الجسم، فلا يكون منه الجسم حقاً، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد. وأنا أحرر العبارة عنه فأقول: الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة، وإنمّا بتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل؛ [١١ ب] والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم، بل له نسبة ما إلى الجسم؛ إلا أنها ليست تختلف. فذلك إذا حصلت المستعدات لم تنفقر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات، فذلك تشابه الانفعالات. وأما الشيء الذي صار قوامه مُعلقاً بالموضوع، ومصدر فعله مُعلق بما به قوامه من الموضوع، فليس يكفي وجوده ووجود المستعد كيف كان، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه منها توسط، وذلك التوسط غير متشابه. فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة، — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد. وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع

له التوسط الخاص بالموضوع محال، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعنا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع؛ فليس المخرج إلا أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً، حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه، وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له؛ وإن وجدت نسب أخرى؛ وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال. وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به، حتى إن لم يكن ذلك المتخصص لم يتم الفعل والانفعال، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات. وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع؛ وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له. فهذا ما حضرني مع تحليل قوى العلم غنى ولا يسعى غير الالتقاء والمشافهة والسلام.

تزييل: فيه تحليل هذه القياسات: مصدر فعل القوة الجسمية قوامها ووجودها؛ وقوامها ووجودها بالموضوع؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع. وحيث الموضوع وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون الموضوع من حيث هو جسم أوجسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يفعل به؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع موصلاً التأثير إليها متوسطاً في التأثير، بل إن صدر إليها فعل فعن القوة، لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا. وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها. فإن قال قائل: فالأجسام في انفعالاتها تحتاج إلى توسط من موادها، فهو غلط، لأن المادة هي المنفعلة نفسها، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره، وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة، والشيء الذي فيه قوام الفاعل والشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه فيفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية. فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير. وإنما تعرضنا لما أورده؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطن.

— ٢ —

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاً على سلامته وعلى ما [١١١] خلص إليه من البهجة، خلاص من تلك الأهوال بالمهجة؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم النفس، وإدامة الأُنس، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة، ونبتت عنهما ناحية. وأما تحزّنه^(١) على ضياع «التنبيهات والإشارات» فعندي أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة. وأما «المسائل المشرقية» فقد كتبت أعيانها^(٢) بل كثيراً منها في أجزائها لا يطلع عليها أحد، وأثبت أشياء منها «من الحكمة العرشية» في جُزّات: فهذه هي التي ضاعت، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً. وإعادتها أمر سهل: بلى! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً؛ وفي إعادته شغل. ثم من هذا المعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل!! لقد أنشبت القدر في مخالب الغير، فما أدري كيف أتملص، وأتخلص. لقد دُفقت إلى أعمال لست من رجالها، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سيجف نخين؛ مع شكرى لله تعالى، فإنه على الأحوال المختلفة، والأهوال المتضاعفة، والأسفار المتداخلة، والأطوار المتناقضة، لا يخليني من وميض يُخيي قلبي ويثبت قدسي؛ إياه أحد على ما ينفع ويضر، ويسوء ويسر.

وأما المسائل التي يسألها فهي مسائل علمية جليلة لا سيما هذه المسائل؛ والكلام الموجز في أمثالها تضليل. وإذا ازدحت أجحفت بالخطر المشغول بالبلابل فلم يكدر يفيض^(٣) في بقاع البيان، لاسيما من كان على جملي في مثل حالتي. وقد تأملت هذه المسائل واستجذتها^(٤) وأجبت عن بعضها بالمقنع، وعن بعضها بالإشارة. ولعل عجزت عن جواب بعضها^(٥).

(١) تحزّن عليه: توجّع. (٢) من: كتب عابها.

(٣) أفاض القوم في المكان: اندفعوا منه وترفقوا.

(٤) استجده: وجده أو طلبه جيداً.

(٥) هنا ترد الفقرة رقم ٤٥٨ مقعّة في صلب النص فأسقطناها.

[١١١ ب] ووالله إني لأفرح من هذا النمط من البحث الذي حدده بعد نمط كنت أستكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهاني مناسب جداً . والذي كان يطالب به وأنا بالرأي قد كان كثير منه غير مناسب . فليزدد من أمثال هذه المباحث ما شاء ، فإن فيها الفرح والفائدة . فما أمكنني كشفه ، فعلت : إما عفوا وإما وراء حجاب يكون فيه ضرب من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكنني استغفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناه . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثير أشياء معرفة قد حقتها لا مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والذي أجهله ولا أهدى سبيله كثير جداً ، لكنني قد يئست عن أن يتجدد لي علم بما أجهله لم يُظفرني به البحث الجاد الذي توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا في عيشة غير راضية ، وفي أشغال غاشية . وإذا ثبت لي فكر ما ، اقتنصته بالسعي الأول ، أقنعت ؛ لكنني مع هذا كله لله حامد . فقد وهب لي يقيناً لا يزول بالأصول التي لا بد منها لطالب النجاة ، ومجالاً فيما بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفة بما لا أعرفه بالغة .

نسخة عهد عهد لنفسه^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بعد ما عرفا ربهما وإلهما ، وواهب العقل والقوة لهما ، والمبدأ الأول لوجودهما ، والمهيئ الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائن نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجاده فيهما ، حتى حصل لهما في ذاتيهما الكمال الأعلى ؛ القلي الذي لا ينتهي إليه منته ، ولا يوصف بكاله كمال^(٢) . عاهداه طائعين راغبين مختارين لما هو الخير ، راغبين في السعادة ، مؤثرين للعالم الباقي على العالم الفاني ، أن يجتهدا جتهديهما في تركية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاهما من القوة إلى الفعل ، عالما من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة للكل ولبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادئ ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصور وأوقن من المعلومات الجديدة والبرهانية ، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالخيالة الحكمة والمجاهدة الدوامية ، حتى يحصل كل ما عقل خالصاً للعقل غير مشارك فيه وغير مرسوم بملاقة إذا انفصلت زال المعقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل تجريداً فيأبدها تأييداً ، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ؛ غير متوسع في شيء ولا متجاوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أي الأقسام ؛ ثم إذا انتجت النتيجة اليقينية قطعت عن الوهم والخيال قطعا بالكمال ليتحد [١١٢] بها العقل الإنساني بالعقل الفعال الأزلي الأبدى المأمون فيه إفناء البوار والزوال . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكالها الذاتي فيحرساها عن التلطف بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس البوارية التي إذا بقيت في النفس المرئية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مغالط ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الانقيادية لتلك الصواحب ، بل فيدها هيآت الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحبها حركة وانفعالا ، ولا تتغير

(١) يلوح أن هذا العهد أيضا من وضع ابن سينا .

(٢) م : كاله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً رياضةً يديمان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليهاها وإن شئت . فلا يتوليان فعلاً من أفعال القوى الحيوانية فعلاً ولا تشبهاً ، ولا يتعاطيانها عمداً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرها الزكي إلا مسخاه ونسخاه ونحياه ونحقاه . ولا يدعأ فكرة أنفسهما وتخيلاها تتعاطى إلا الفكرة في جلال ملك الملوكوت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصاراهما لا يتعدياهما ولا يتركا تخيلات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقادي أو نظرية لزينة إلهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقده ، إلا في واجب من سرمة المعيشة لا ترخص السنة العقلية في إغفاله ؛ لكن يحجرا على النفس تخيل ما لا ينبغي أو لا فائدة فيه فضلاً عن فعله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يهجرا الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يجعل حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعياً جوهرياً . ويحتالاً حتى لا يكون للموت العظيم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكن المعتاد ؛ وأما اللذات فيستعملانها^(١) على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هي المدبرة لا أن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولكن جاعلة لنفسها هذه الملل عذراً ؛ بل ينبغي أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض الذات لذواتها أمراً طبيعياً للنفس ؛ وكذلك الأمور العقلية والكرامية . وأما المشروب فأن يهجرا شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً وتقوياً ؛ والسموعات يديما استعمالها على الوجه الذي توجبه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأيد جميع القوى الباطنة لا بما ترتبط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يباشرا كل فرقة بعبادته ورسمه ، ولا يخالفوا على المحالات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتعصب ، فيعاشرا الرزين بالزناة ، والملاجن بالمجون ، مُسرِّين باطنهما عن الناس . ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة

(١) س : فيستعملانها .

ولا يَلْفِظُ بهُجْر . وأن يسمحا بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل في المعيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوموا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع . وأن يفيا بما يعدان أو يوعدان ولا يجرين في أقاويلهما الخلف . وأن يركبا [١١٢ ب] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبيعتهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلهية . ثم لا يُقَصِّرَا في الأوضاع الشرعية وتعظيم الشئ الإلهية والمواظبة على التعبدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خلوا وخلصا من المعاشرة نظرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه وكُنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس .

عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لهما ، ووقفهما لما يتوخيان به . وهو حسبنا هادياً ومعيناً وحافظاً^(١) .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبي طاهر بن حنبل » ، وهي رسالة صغيرة فيها هجاء شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل في سلب « المباحثات » .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

(١)

أبدية : ٢٣

الاتباع : ١٧٤

الإجماعية الوهمية : ١٧٩ ، ١٥٠

الأخلاق تابعة لمزاج البدن (جالينوس) : ٧٨

أخسرة (راجع بأخرة) : ٧

الإدراك العقلي : ٢٠١ ، ١٣٤

الإرادة : ٢٣٣ ، ١٤٩

الاستحالة : ١٦٠ ، ١٢

الاستدارة (التحريك على) : ٣٢٢ ، ٦

الاستعداد : ٢٢٧

الاضطرار (من) : ٣ ، ٦ ، ٢٢٣

الإعادة : ٢١٩

الإعياء : ٢٤٣ ، ٢ ، ٥

الأعيان : ١٢٣

الإمكان (والوجوب) : ١٨٢

الأوائل العقلية : ١٠٣

الأول (= الله) : ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٣

٢١٨ ، (معقولا الأول) : ٢٣٨ ، ٢٣٩

(ب)

بأخسرة : ٧ : βάρειον

البارى (فعل) : ٢٣٣

بذاته : ٢٣

(مفرد) بذاته : ١٨

يسيطر : ٤ : τὸ ὑπάρχον

البصر والإبصار : ١٢٧ ، ١٥٥ ، ١٨٦

بهجة : ٥٦ ، ٢٧

(ث)

الخير (= الوجود في الخير) : ١٥١

التخل : ٩٧ ، ١٢٢

التذكر : ٤٧ ، ٥٣ ، ٧٢ ، ١٥٥

ترتيب : ٤

التفحص : ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤

١٨٥ ، ١٨٤ ، ١٥٤

التصور بالعقل : ٨٣ ، ٩٨

التعاليم : μαθηματικὴ : ٨

التعرف (= المعرفة) : ἐπιστήμη : ١٠

تعقل أنفسنا : ١٣٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢

التعقل بعد المفارقة : ٢١٠ ، ٢٢٧

تعقل المفارقات : ١٣٤

التفصى : ١٧٧

(ث)

(الكواكب) الثابتة : ١٦

(السبب) الثابت : ٢٣

(ج)

الجزء الذى لا يتجزأ : ١٧١

الجسم الإلهى : ٢٥٤ — ٢٦٥

الجسم البسيط : ١٣٩

الجهة : ١٦٧

الجهل : ٥٣

(ح)

الحال = الكيف : τὸ πῶς : ٣٢٩

الحسد : ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٢

الحركة (هل لفظها مشككة) : ١٦٦

الحركة رضائية : ١٦١ ، ١٦٣

الحس (والحسوسات) : ٩٥ وما يليها ، ٢٣٣

الحس (والأجرام السماوية) : ١١٦

الحس (والنبات) : ١١٦

الحس الباطن : ٥٥

الحس المشترك : ١٨٦

الحكمة النظرية والحكمة العملية : ٢٣٥ — ٢٣٦

(خ)

الخطأ : ١٩٩

الحلاء : ١٦٧ ، ١٦٨

الخيال (وراجع : التخيل) : ٢٣٩

الخبر الأول : ٢٥٥

(د)

الدورية (الحركة) : ἡ κυκλῶς

دور : ٤

دهر : ٤٧

(ر)

رأى : δόξα : ١٠

الرؤيا : ٢٣٣ ، ٢٣٨

الرجاء : ١٧

ركن : στοιχείον : ٣٣٠

(ز)

(النفوس) الزكية : ٥٦ ، ٦٦

الزمان : ١٦٣ ، ١٧٠

(س)

سرممد : ٤٨

(ش)

شبح : ١٢٣

الشخص : ١٥٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢٣٩

الشخصى : ١٥٩

التحريك : ١٤٩

الشعور : ١٣٤

الشهوة : ١١٣ — ١١٥

الشوق : ٣٨ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٥٤

(ص)

الصور (= النمل الأفلاطونية) : ٣ ، ٢٩١

الصورة : ٩١ ، ١٦٥ ، ٢٨٩

(ض)

الضرورى : ἀναγκαῖον : ٦

ضعف (القوى) : ١٢٤

(ط)

الطبيعة : ١٦٥

الطبيعى (الجسم) : ١٢٩

الطبيعات : ἡ φύσις : ٨

(ظ)

ظن : ٤

(ع)

عائى = كلى : καθόλου : ٣٣٠

عظم : μέγας : ٧ ، ١٨

العقل (بساطته) : ١٠٤

العقل (والمركبات) : ١٠٨

العقل والعامل والمعقول (شئ واحد) : ١٠٥

العقل الإلهى : ٢٧١

العقل بالقوة : ٢٢٧

العقل البسيط : ٢٣٦

العقل الفعال : ١٣٥ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٣٢

العقل المفارق : ٩٢ ، ١٠٦

العلة : αἰτία : ٤

العلل والمعلول : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ١٧٢

العناية : ١٨٣

العنصر (بمعنى المادة) : ٢٢

(غ)

الغضب : ٨٤

(ف)

الفاضل : ٢٧

أسماء الكتب الواردة في الكتاب (دون التصدير)

(كتاب) الكون والفساد لأرسطو : ٢٨٤ ،
٢٨٦

(ل)

(مقالة) اللام : ١ ، ٣ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٣٢٩

(م)

مابعد الطبيعة لأرسطو : ١ ، ٣ ، ١٣١ ، ١٤٠ ،
٢٦٧

المباحث لابن سينا : ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٠

مباحث الصديق لابن سينا : ١٧٣ ، ١٧٥

المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي : ٢٣٤

(القول في) مبادئ الكل على رأى أرسطو

للاسكندر الأفروديسي : ٢٥٣ ، ٢٧٧

المسائل المشرقية لابن سينا : ٢٤٥

مقالة الإسكندر في أنه قد يلتذ الملتذ ويحزن معاً

على رأى أرسطو : ٢٨٣

مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون

قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطو : ٢٨٤

مقالة الإسكندر في أن الكون إذا <استحال>

استحال من ضده على رأى أرسطو طاليس : ٢٨٦

مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة على رأى

أرسطو : ٢٨٩

مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية : ٢٩١

مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأى

أرسطو : ٢٩٣

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الفصول : ٢٩٥

مقالة تامسبوس في الرد على مقسيموس في تحليل

الشكل الثاني والثالث إلى الأول : ٣٠٩

(ن)

(كتاب) النفس لأرسطو : ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٥٧

٢١٨ ، ٢٧٩

(١)

* أنطولوجيا * المنسوب إلى أرسطو : ٣٥ ، ٣٧ ،
٧٤ ، ١٢١

الإشارات والتنبيهات لابن سينا : ٢٤٠ . (التنبيهات
والإشارات) : ٢٤٥

الأصول المشرقية لابن سينا : ٢٢٨

أنا لوطيقا الأولى : ٢٢٣

الانصاف لابن سينا : ١٢١ ، ٢٤٥

أفلوطين عند العرب لكراوس : ١٢١

(ح)

الحكمة العرشية لابن سينا : ٢٤٥

الحكمة المشرقية لابن سينا : ٥٨ ، ١٦٨

(ر)

الرد على كسنوقراطيس للاسكندر الأفروديسي : ٢٨١

(س)

السماع الطبيعي لأرسطو : ١٢١ ، ١٨٧ ، ٢٦٦

٢٨٩ ، ٢٩٣ . (العلم الطبيعي) : ٣٣٢

(ش)

الشفاء لابن سينا : ١٢١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦

١٩٣ — ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٧

(ع)

عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة : ١١٩

(ك)

كلام الإسكندر الأفروديسي : ٢٧٨

المشاهدة (الحقة) : ٧١

المشاهدة : ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢١٧

المعنى العقلي : ٨١

مقارنة الشيء لنفسه : ١٦٢

مقدار : ١٢

المكان : ١٦٦

الملائم : ٢٥

من أجله : ٦ ، ١٥ ، ٩٤ ، ١٥٠

المناسبة : ١٢٦

(ن)

النفس (وتأثيرها في البدن) : ٢١٢

النفس (حجج أفلاطون على بقاء) : ٧٣ ، ٧٤

النفس (وهل هي الحياة) : ٢٣٧

النفوس الزكية : ٥٦

النفوس السماوية : ١٩٨

النفوس المقارفة : ١٢٢ ، ١٩٤

(هـ)

هائنا = ilya : ٥

الموهو : ١٥٦

المهيولى : ١٦٤ ، ١٦٥

(و)

الواجبية : ١٢٢ ، ١٨٢

الوجوب (والإمكان) : ١٨٢

الوجود (ومعانيه) : ٢٤١

الوجود (هل يدخل في تقويم المفهومات) : ١٦٠

الوجود والعدم : ١٢٦

الوحدة (وانقسامها في النقسام) : ١٤٦

وضع = افتراض : ٧

الوضع (والاستحالة) : ١٩٢

الوقت : ١٣٢ ، ١٦٩

الوهم : ١٥٨ ، ١٨٤

(ي)

اليقين : ١٢٣ ، ٢١٧

الفعل (ضد القوة) : ٤

فكر : ١٠ : διάνοια

الفيض (الإلهي) : ٦٨

(ق)

القدر : ٢٣٣

القصر : ٦ ، ١٤٧ : βίαια

القضاء : ٢٣٣

القطر وتساوى الضلعين : ١٦٤

(ضرورة) قهر : ٢٥

القوة : ٢٨٧

القوة (ضد الفعل) : ٤

(ك)

الكون والفساد : ٤

(ل)

لغة : ٢٧ ، ١٧٢

اللواحق المادية : ١٥٣

(م)

المادة العنصرية : ١٦٢ ، ١٧٨

الماهية : ٨ : τὸ τί ἦν εἶναι

المبدع : ٥٩

مبسوط (= بسيط) : ٥٤

المتجيرة (الكواكب) : ٨ ، ١٤

المتصلة : ٣

المتعال : ٦٥

متناهي ولا متناهي : ١٩٧

المتوسط : ٥٢

المثل الأفلاطونية : ٢٢

الحجة العقلية : ٩٠

محصل (= إيجازي) : ١١

(السبب) المختلف : ٢٣

المزاج : ١٢٨ ، ١٣٦ — ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣

١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٥

١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٤٢

٢٤٢ ، ٢٤٦

(الجسم) المستدير (= المتحرك حركة دائرية) : ٨

فهرس الأعلام (دون التصدير)

(ع)

علاء الدولة (ابن كاكويه) : ١١٩
الفارابي : ١٢٢

(ف)

آل فيثاغورس (الفيثاغوريون) : Pythagorici ٦

(ك)

كراوس : ١٢١
كسوقراطيس (كسنوقراطيس) : Xenocrates
٢٨٢ ، ٢٨١
الكيا (أبو جعفر بن المرزبان) : ١١٩

(ل)

لوقيوس : Leucippus ٤

(م)

المصريون : ٧٥ ، ٣٣ — ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ،
٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ — ٩٧ ، ٩٩ ،
١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٦ — ١٠٨ ،
١١٠ — ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٥

المعتزلة : ١٥٦

أ. م. Müller : ١١٩

المهندسون : ٨٣

(هـ)

هوميروس : Homerus ١١

(هـ)

يحيى النحوي : Joannes Philoponus : ١٢١ ،
١٢٢

(أ)

ابراهيم بن عبد الله النصراني : ٢٧٧

ابن أبي أصيبعة : ١١٩ ، ٧

ابن رشد : ٧

ابن زيلة (أبو منصور) : ١٧٣ ، ٢٤٠

ابن سينا : ٢٢ ، ٣٧ ، ٥٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ١١٧ ،

١١٩ ، ٢٣٦ ، ٢٤٠ ، ٢٤٦

أبو بشر : ٢٦

أرسطو طاليس : Aristoteles : ١ ، ٣ ، ٧ ، ١٠ ،

١١ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٧٥ ،

٨٢ ، ٨٧ ، ٩١ — ٩٤ ، ١٠٥ ، ١٨٤ ،

١٨٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦٦ ،

٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ،

٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ،

٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ،

٣٠٤

ارقليطوس (هرقليطس) : Heraclitus : ٤٤

اسحق بن حنين : ١٠٩

الإسفرزاري (أبو حامد) : ٢٣٤

الإسكندر الأفروديسي : Alexander Aphrodisiensis

١٠١ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ٢٥١ ،

٢٥٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ،

٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ —

٢٩٥

الأطباء : ١١٥

أفلاطون : Plato (أفلاطون - فلاطون) : ٤ ، ٤٥ ،

٤٦ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٢ ،

١٠٠ ، ١٨٣ ، ٢٧٢

أفلوطين : Plotinus : ١٢١

أنبادقيس : Empedocles (أبيدقليس) : ٤ ، ٧٩ ،

١٠٤

أنطيفن : Antiphon : ١٦٥

(ب)

البغدادية : ١٢٢

بكر : Bekker ٣

بوج : M. Bouyges ٧

(ث)

ثامسطيوس : Themistius : ١٢ ، ٢٦ ، ٣١ ،

٩٨ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢

(ج)

جالينوس : Galenus : ٧٨ ، ١٦١ ، ١٧١ ، ٢٩٨ ،

الجوزجاني (أبو عبيد) : ١١٩

(ح)

حنين بن اسحق : ٢٧٧

(د)

الدمشقي (أبو عثمان سعيد) : ٢٧٨ ، ٢٩٤ ،

٢٩٥

ديترصي : ٣٧

ديمقراطيس : ١٢٠

(ر)

الرازي (نظر الدين) : ٢٣٤

(س)

سقراط : Socrates ٨

(ش)

المصريون (وراجع : المشرقيون) : ٧٧

(ط)

الضبري (أبو عمرو) : ٢٩٥

تصحیحات و تعدیلات

صواب	خطأ	س	ص
< ٣٠ >	< ٣ >	١٧	٥
ثامسطيوس	ثامسطيوس	١	١٢
تبلدّم	تبدّم	١٢	٢٤
٢٦ س ١	٢٥ السطر الأخير	٢٥	٢٤
(١٣)	(١٢)	١٦	٤١
المخصص	لمخصص	١	٦٠
للموهوم	الموهوم	١٣	٧٥
ابندقلس	ابندقلس	١٨	٧٩
بكلّ	بكلّ	١٥	٨٧
المشرقيون	المصريون	١٤	٩٤
الوحدة ٦	الوحدة	١٩	١١٦
كذا في الأصل ، واصل صوابه : الغزم عليه ، فالغزم أن ...	الغزم الحزم عليه أن ...	١٤	١١٩
ندركها	يدركها	٣	١٢٤
هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله « أجيب » ، وإنما موضعها الحقيقي سيرد بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨	الفقرة (٣٧)	١٨	١٢٨
بسبب جزء منّا	بسبب جرمنا	٢٤	١٢٨
كذا في الأصل ، واصل صوابه : جوهر ضروري	جوهراً سورياً	٨	١٢٩
وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها الحقيقي في رقم ٣١٨	الفقرة (٥٩)	٢٠	٢٢٦
شخصي نوع واحد واحد بنشف	شخصي نوع واحد [واحد]	١	١٣٦
(٢٩٧) (١) وفي الهامش :	بنشف	١٨	١٤٠
(١) قارن ص ٦٠	(٢٩٧)	١٠	١٧٨
للقوى	للوى	٦	١٨٢
كذلك في الأصل وصوابه : لا حق يجوز أيضا أن تصحح هكذا : ولتهبة	لا حقاً	١٠	١٨٤
تختصر ج	لتهبته يخرج	٢٤	١٨٩
ملكة	ملكه	٨	٢٢٧
رقم ٦ م حكمة وفلسفة	رقم ٣٦	٣	٢٣٢
المكان . والجسم	المكان والجسم	٢٢	٢٤٠
آلى	الى	١٣	٢٥٤
إذا < حدث > نقص جزء ... كلا (ص : كل)	إذا < نفس > نقص ... كل	٩	٢٥٦
إن	أن	٩	٢٨١
النحو	النمو	٩	٢٩٥
		٩	٣١٧
		٩	٣١٨